ع ٨٩

حاشية الخضري

حاشیه خواجه [illegible]

قال بعض [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين فيقول المفتقر الى الله الغني محمد بن احمد الحفري هذه تعليقات اتفقت مني على شرح الالهيات التجريد جعلتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلني الله والطالبين من اهل التأييد

استدل على وجود الواجب الخ اختار المصنف قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل منه عليه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير الدليل بوجوه اربعة احدها ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت المط وان كان كلها ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود لزم ان لا يتحقق فيها لاستحالة الدور او التسلسل ويمكن حمل الكلام المصنف على هذا ورابعها ما قرر الشارح وهو احد ما سنح لي كلام المصنف ومن البراهين التي ظهرت في هذا المطلب ويناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجود منحصرا في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى لمجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ لكن الذات يمتنع ان يصير لا شيئا

وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى ان مجموع الموجودات من حيث هو موجود

محضا ومجموع الممكنات ليس بممتنع ان يصير اشيا محضا وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان
تمم جميع براهين هذا المطلب التي لا يؤخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات
الصرفة سوا كانت متشابهة او غير متشابهة في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيد
لا شبهة في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه
بالضرورة والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جز الممكنات الصرفة
لا يمكن ان يكون واجبا علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة
المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات
منشا لوجود الممكنات ولا منشا لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لولم يتحقق
الواجب لم يتحقق شي من الممكنات اذ لا شي من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد او اذ
لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الا
بان يقال يمكن ان يوجد شيا من الاشيا بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان يثبت وجود واجب
الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى باد في تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع
على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشعلة في ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها
اثر عظيم في تقوية الاعتقاد على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه اقول
اي معنى ان ليس شي منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت فرض وان كان
وقاسو بهما والغرض ان معنى القدرة هنا ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو
فاعل فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احديها صحة صدور الفعل ولا صدوره و
ارادوا منها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية
كون الفاعل بحيث ان شا فعل وان لم يشا لم يفعل والتلازم بين معنييها ظاهر فمعناها متفق
عليها بين الفريقين فالنزاع بين الحكما والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما

الممكنات من علل يكون علل لها بالذات
وعلى الاطلاق والعلل هذه الخصوص
على المجموع صح

فان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار
الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكورة ههنا بامتناع الانفكاك
فانه يعلم عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح
في الاستدلال بل الحق ان يقال في اثباته ان تاثيره تع في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور
والا لزم قدمه ضرورة واحتج على انه قادر في هذا الاستدلال انما يناسب تابعي الاشعرية
ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه من قبل المصنف على تقدير هذا الاحتمال لعاقل
ان يعارض المصنف ويقول لو تاثيره تع في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح
الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث لحاجة المشروط الى شرط آخر حادث بناء على ما ذكر
انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة مجتمعة او متعاقبة
وجميع ذلك مح عند المصنف بل انه يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول
وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر ولزم التسلسل وهو باطل عند المصنف و
الحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المصنف
واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا الا ان الغرض الايجاب المذكور فكيف يصح استدلاله في
في مسائل بهم تع بعتبع استدلال الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تع في العالم ليس
بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار بل صحة ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فحاصل ان
كان تاثيره تع في الحادث لحاجة الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث
وكلاهما محالان فحاصل كلامهم ان تاثيره تع ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب
والملزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث
وكلاهما الا ان ... الاشعرية ... احدهما في قدم العالم وحدوثه و

وثانيهما في ان ترجح الفاعل المختار احد جانبين بدون مرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمصنف ثاني الامرين
المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط
حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص
وهو ايجاد وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح العبد فالمصنف انما نفى الايجاب الذي هو
مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعري ومن تبعه
فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل
يوجده بدون مرجح قال المصنف في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق
فرقة اعترفوا بتخصيص ان اول الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل و
هو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهم لا يقولون بتخصيصه على سبيل
الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا
بتخصيصه لذلك الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت
ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه و
فرقة لم يعترفوا بالتخصيص صونا للفاعل عن العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق
بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على
الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوهم وغيرهم من المتكلمين
المتأخرين انتهى ولا خفاء في ان المصنف اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب في له ويلزم
قدمه الى قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا
حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه اذ لو كان حادثا لتوقف صح
كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه لجاليته الحدوث على تقدير
الايجاب بالمعنى المذكور واما استلزام المحال المستلزم لتقدم الشيء على نفسه ليلا

وهو لا يتصل ... او ...
بالنسبة والكرم او وجوب ...
تخصيص
الى علم غير النوعية ...
ذلك التوقف م

يلزم التخلف عن الموجب التام لاحاجة الى هذا التقييد بعد تفسير الاختيار بالمعنى المذكور فان قيل
هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما
معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المصنف وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا اجاز
ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق
وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار
توقفه على شرط حادث متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم تخلف قدم
الفعل المطلق عن حدوثه وذلك غريب او محتمعه لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف
المعلول عن الموجب التام اذ لو كان حادثا الى لا اخفا عليك انه على تقدير الحدوث
لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل مراد الشارح من التقدم المذكور في قوله
يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا
لجزء المتوقف على شرط حادث قلت الاستدراك باق اذ قد سبق استحالة قدم سواء كان بالشخص
او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر بالاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط
حادث عند المصنف فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا وللمعترض ان يقول لم لا
يجوز ان يوجد الى اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور
الذي لا دليل على تعارضه فليس للمتكلمين التشبث الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث
ولذا قال المصنف غير معقولة اي لا دليل عقلي قائم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته
لا يوجد حده براه وهذا مما يوافق كلام الحكماء الا انه لا اعتبار في التحصيل وان سئلت الحق فلا
يصح ان يكون علة الوجود الاماهو سرى من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة
الاول مع لا عجز اذ لو كان بعيد الوجود ما فيه معنى بالقوة سواء كان عقلا او حسيا كان للعدم
شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى

عليه فيجوز بزعمه انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي ح

يعني

فمعنى قول المصنف والواسطة عن بعض لمه ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني سيما ينفيه البرهان العقلي
الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبدأ الاول تع وهذا
لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم        اى مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها المناسب
ان يقال انه الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة
فان الارادة عند المصنف عين زائدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان
الارادة والعلم بالاصلح عين زائد مترتب على ذاته تع فكيف يكون انفكاك الذات عن المراد ليبقى الاختيار
بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد
هو العلم بالاصلح       ينتفي الايجاب المذكور  اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة الحادث على النحو
الواقع عن الارادة التي هي عين زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسياتي تحقيق
ذلك ان شاء الله تع      وهذا ما يقال من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار الى القائل
ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي عين زائدة على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي
هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي عين زائدة على الذات لا ينافي القدرة
والاختيار والارادة على تفسير بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل
بالمشية القديمة التي هي عين زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والى هذا ان انفكاك
العلة التامة عن المعلول في الزمان محال فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تع مع كونها عين زائدة
على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فاللائق بهذا المقام ايراد تحقيق
شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف قاف فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول
اي تقدمها عليه بالزمان ممكن ولزم المحال من القول بامكانه فان الحادث في ان الحدوث
له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد في وجوب ان لا يتقدم تلك العلة عليه بالزمان
اذ لو كانت معه بالزمان ننقل الكلام الى علتها فلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة

على المعلول بالزمان و الالزم التسلسل في علل غير متناهية مترتبة وهو بط باتفاق العقلا او بذلك
يندفع كلام الحكما على المتكلمين في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول اذ قالت تحقق المعلول
عن علته بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا يجب الخارج ولا بحسب التوهم جائز عند
الحكما الزمهم ان يلتزموا انه اما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان
وهمي كما يلزم من الحكم بان القديم صح الارادة الازلية علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحوادث في الى
الزمانى فهو مما يستحيل بحسب الجليل من النظر بنا على انه لا يجب ان الترجيح بلا مرجح فلا بد
من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يلزمهم التزامه اقول قد سبق الاشارة اليه حيثما
سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات يقتضي احداث الحادث في آن الحدوث بواسطة
الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجي تفصيله وتحقيقات الله          بان يريد
الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد بنا على الخلاف في ان الترك اما يصدر عن التارك
او عدم الفعل          اعنى انضمام الارادة الى هذه العبارة والعبارة السابقة الى قوله
فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل و ح يجب الفعل الغير ليبا
على ما ينبغي فانها لا تناسب الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول النشر
في ارادة الازل كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللايقة في الاول هي ان يقال فان
القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات
وفي الثاني هي ان يقال ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرايط اعنى الذات
مع كونه قادرا مريدا ولعل الشرح في العبارة بقرينة يدل على المراد لكن هذا ينافي
ما ذكره بعد في فان قيل المصر وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد على ارادته فانه يدل
على انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزايدة على الذات قال المعرفي شرح
الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس

ومبحث الارادة

اليم

6

البد من حيث هو قادر احتاج الى اثبات شيء يسببه يخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق
بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زايدة على علمه عند الكعبي ثم
قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع
قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت انتهى
اقول لا خفاء في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك
الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص
فمؤدى هاتين العبارتين واحد والظ ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم ان مختار المص وهو ان
الارادة صح انها غير زايدة على العلم غير زايد على الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم
بالاصلح هو موجب ولا يمكن ذلك على ذكر في الالهيات الاتية اما حال وجود الاثر وحال
وجوده الخ يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى
ذات القادر فان التمكن على الفعل والترك انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر و
هذا يتحقق في كلتي الحالتين الوجود والعدم ولهذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي
الترديد معنى مختار انها حال عدم الاثر لكن انما عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال
لقايل ان يقول لا يخ ثاني الحال عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا
يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في الجواب فيعلم ان
المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فذهب
الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول
منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر
وان كان جايزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تع لا يكلف الله نفسا الا
... الثاني منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج

الى القدرة والجواب على الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علة فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى العلة وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فثبتنا في التكليف والقدرة التي هي شرطه وبيان ذلك ان الحق لا يرد او بان يقال التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده فاللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده والا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل مع جواز ان يستمر التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول لا كلفة في فايدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو اثره لا يقال يبقى فايدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء انما لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فايدة حدوث التكليف لا فايدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدا التاثير سواء كان مع شرايط التاثير في الفعل او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة الناقصة التي يكون مع جميع شرايط التاثير وجميع الكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرايط التاثير لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعضهم واصلهم لكان الدليل الثاني الاعلى تحقق ذلك الذهاب فان قيل لعل المصنف ذهب الى اختيار القول الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال فمن قال شرط القدرة انتفاء شرايط التاثير وفي حال العدم تحقق شرايط التاثير في العدم وفي حال الوجود تحقق شرايط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة في حال العدم ولا

في حال

في حال الوجود قلنا لا نسلم ان الشيء حين وجوده ويمكن والاولى في توجيهه ان يقال بهذا جواب من قال

القدرة لا تتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب المصنف ان القدرة

على الفعل المستقبل متحققة في الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد الاشعري في قوله ان الفاعل لا يقدر

على الفعل قبل وجوده          في انتفاء الفعل ليس فعل الضد قد اشار الى ان ليس شرط انتفاء

كون الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق

العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فكون العدم الاصلي

مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة باستمراره والضد يكفي في كون الطرف النفي اثرا بمعنى الاستناع

ان القادر لم يشأ فلم يفعل فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم فهذه العبارة اشارة

الى رد الدليلين المذكورين في الشرح          اي قدرة الله شاملة لجميع الممكنات الخ اقول لا خفاء

في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء الذي لم يتصف بامكان الصدور

عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن

الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة او بلا واسطة فقدرته الواجب متعلقة بجميع ما له امكان

الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا استند الى ان الممكن باعتبار ذاته لا شيء محض

وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا لكون عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته

ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام ضرورة ان القادر

على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب مقرونة بجميع شرائط التاثير

لا تتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما

ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق في ان صدور الحركات من الجواهر انما هو من الواجب

تعالى واما قدرته على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير          لا نم ان الامكان

علة المقدورية الخ اقول لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له في

صورة الايجاب بالمعنى المذكور مسلما بانفاق الملّيين فيثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة
الى المؤثر القادر     ولو سلم الى اقول لما كان مقدور المقدور للشى مقدورا له ووجب انتهاء
جميع المقدورات الى الواجب بالذات تثبت شمول تعلق قدرته لجميع المقدورات     قال
المعتزلة القائلين الى اقول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تع بافعال العباد
بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد الافعال كما يعلم من التامل فى ادلتهم قوله
هذا الاستدلال بناء الى لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين فى ورود المنع انما الفرق فى دفعه فان
الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس التاثير ثابتا لغير واجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير مقدور
للواجب تعد بانه يلزم من كونه غير مقدور تع عدم امكان صدوره عن الغير فان كلما يمكن
صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور
بان يقال كلما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تع باعتبار كونه فاعلا اى
بدون اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام الكل اذ لا يلزم من كون الشى ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا
بقدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط التاثير     فعلى قاعدة الاعتزال اقول على قا
عدتنا لا يلزم الا جواز يكون خصوصيته المقدورات الممكنة مانعة من تعلق ان القدرة الشاملة
لجميع شرائط التاثير بل من تعلق الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق
القدرة بمعنى ان لو اراد ما له ملك الخصوصية لم يقع بقدرته     وعلى قانون الحكمة
لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات وكل ما له امكان قبول الوجود فانما
يوجد من الواجب الوجود بالذات الذى هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذى
ليس له فى حد ذاته وجود يحتاج عندهم القضاء بالايجاد ثم قبول الوجود وقبول الاثر كما
يتحققان عندهم فى الممكنات يدل على ذلك ما نقل من كتاب التبيان     جاز ان
تستعد المادة الى هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تع     وعلى التقدير

لايلزم

بكون الحق الحقيقي ان المدعى نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع
الممكنات التي لها امكان صدور عن الواجب على سواء وان نسبة الذات من حيث هي بدون
اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها صدور وامكان عن الغير
على سواء ولا خفاء في صدق هذين الحكمين        اعظمها الشنوية اي شبهة الشنوية
هي ان الله تع خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولابد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها
بان يقال الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي
لا شر فيه اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبا
وخامسها ما فيه غلبة الشر فذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدء للشر وجب ان
يصدر عنه قسمان من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني المذكور الذي فيه لا شرية والقسم
الرابع الذي خيريته غالب لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فيقول الشنوية
ان الله تع لا يصير مبدء لما فيه شر يمكن الزامهم بان الله تع لاشياء خيريتها غالب و
قد نقل عن ارسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في رفع شبهة الشنوية ولانه اراد
الخ وعلى هذا يكون مراده بالظلمة هي العدم والامكان        قال المجوس وان
الباد اهرمن ليس شرا بل انما الشر خير بعد اي او حد اهرمن ويكون جميع الشر انما
يصدر من اهرمن        والجواب منهم قبل لهم الواحد لا يكون خيرا الا الله الا ان يراد
من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شريرا ما يكون شرا محضا ولهذا حملها البعض
على الوجود الذاتي وهو خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد ما قاله الشيخ
في ... ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق        والاحكام اي باحكام
افعال الواجب تع بان يكون خالية من وجوه الاختلال والنقصان ويشتمل على حكم
ومصالح يدل على تقدم علمه تع بالافعال ثم ان السطر يدل على علمه تع        والتجرد

ان جزء الواجب وهو على المشهور كونه غير جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج في اله
الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود المطلق المنزه عن الماهية والاعراض يدل على علمه تع بذاته
اولا وبالواسطة يدل على علمه تع بافعاله وفي هذا الدليل تامل فيه ان كنت ذا الشوق فانه لا يظهر
الا لاهل الثالثة والذوق والاشارة كل شيء اليه هذا الدليل على تقرير الشيء انما
يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى دليل آخر دالة
على علمه تع وعلى هذا يمكن حمل قول المص والاخير عام اى الاخير انما يدل على عموم العلم لكن
فيه حرف من المتبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين آخرين يدلان على اصل العلم
وعموم احدهما ان يقال انه تعالى لما كان لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها العلماء
بذواتها بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن كونه
تع عالما بذاته ومبدا لجميع الموجودات علم كونه تع عالما لجميع الموجودات معقولة كانت
او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم
بذاته تعالى ثم يثبت العلم بجميع الموجودات وثانيا ان يقال انه تع لما كان مبدا لجميع المو
جودات التي منها الصور العلمية كان مبدا لفيضان العلوم على العلماء كان فياض
العلوم ومعلمها فكان عالما بالضرورة ثم باخذ من الوجهين المذكورين يثبت انه تعالى عالم
بجميع الموجودات اتفق جمهور العقلاء انما قال ذلك لان بعضهم نفى العلم
وظني انه لم ينفه احد من العقلاء علم الواجب بالذات تع بل البعض انما نفى العلم
التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل
الذي استدلوا به والبعض الذي نفى العلم بذاته تع انما هو نفى العلم الزائد
على الذات كما يشعر به دليلهم وجاز ان يكون فوقه ما هو الكل اي جاز عند
الناظر في اول نظره والاوطاء ان يقبل وجوزوا الحاصل ان نظام الموجودات على

وجه لم يكن ان يكون حجة على منه وعبارته يفهم منه خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعي وحقا اوه
ايضا على بعض العقلاء جائز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفى العلم وقد عرفت
منافيه ويتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية اي اقول لعلم تشكيك في عموم العلم
وكثير له لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية و لا يرد ما اورد عليه
وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما اراده بالمطلوب حصول العلم بان لا يمكن
معلوم الا بالشرع فيرد عليه ما اورده عليه الشارح بقوله والظاهر ان هذا مكابرة والاولى
ان يحمل كلامهم على حاصم فان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا
يمكن ان يقال انه اراد من تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المتقدم
على ايجاد الممكنات في الاعيان لا يرد ايضا عليه الايراد المذكور وكل مجرد عالم
الخ حاصل كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها فان بحثنا في
كتاب النفس بالتفصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه
وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا
ذاته ومدركه فانه يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه بذاته وكل ما وجوده
لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي يدرك ذواتها
لا يصح ان يكون مقارنة لمادة والا لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة
فانها يجب ان يدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنته
المادة فهو مدرك ذاته ويشهد بذلك القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك
ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية
الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له
واذا كان وجوده لذاته كان معقولا لذاته فاذا كان ذاته واقوى الموجودات

الخطوط الفاصل يكون الا العاب ...العلم
لا مستفاد من الشرع لا اصل العلم
وان اراد و بالمطلوب ...

الا الاصل

بل الوجود المستغنی عن الماهیة واضعف الموجودات ما حقیقته القوة وهذا هو وجود
الهیولی فما وجوده اقول الموجودات فهی اقوی فی باب المعقول انتهی اقول ضعف
الموجودات ما حقیقته القوة اشارة الی ان کون الهیولی غیر عاقلة بذاتها فان العلم لیس
الا الظهور والانکشاف ولیس للهیولی وجوده بالفعل فی حد ذاتها فلیس لها
ظهور وانکشاف لذاتها اذ الظهور والانکشاف لیس الا للموجود وبذلک یندفع
اعتراض الاشراقیین علی قول المشائین ان التعقل حضور الماهیة عن العلائق
المادیة للشیء المجرد العالم بذاته وهو حاصل فی شان المجرد لان ذاته غیر غایبة عن
ذاته فیکون عالما بذاته وهو انه لو کفی فی کون الشیء شاعرا بنفسه تجرده عن الهیولی
لکانت الهیولی الاخری التی اثبتها ثابتة عاقلة بنفسها ولیست هی مصحوبة بغیرها بل
ماهیتها لما لم وهی مجردة عن الهیولی الاخری اذ لا هیولی للهیولی ولا هی مصحوبة عن
نفسها ان اعنی بالعینیة النافعة فی تفسیرهم الادراک بانه عدم العینیة عن الذات
المجردة عن المادة المبعد عن الذات لامتناع تجرد الشیء عن نفسه وان اعنی بعدم
العینیة الشعور کان معنی لم نکن مجرد غیر غایب عن ذاته ممنوعا ولم یصح جعل
دلیلا علی کون المجرد عالما بنفسه لانه تعلیل الشیء بنفسه ووجه دفع هذا الاعتراض
بان یقال لم یجعل مجرد التجرد عن الهیولی دلیلا علی العلم بل جعل تجرد الموجودات
بالفعل فی حد ذاته عن الهیولی دلیلا علی العلم فاندفع النقض بالهیولی فان
الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذی هو صورة لنفسه
الذی هو قایم بالغیر ظاهر لنفسه ونظیر هذا ما قال الاشراقیون ان النور المجرد
عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وکلما هو عالم لذاته فهو نور مجرد فانه
المقتضیان بمنزلة قول المشائین ان [illegible] بذاته فهو مجرد وکل مجرد فهو عالم

9

بذاته ثم قال وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فتعقل وجوده اذن معقول لذاته
وعقليته لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن
المادة وعلايقها ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول
لكن المجرد عن المادة ان يمتنع ان يعقل او لا يمتنع ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل
فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير منه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير منه شيء حتى يصير كالحال
في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى مجرد يجردها عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد
بالفعل فان المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير منه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل
لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا انتهى اقول في
يمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة ومنشأ عالميتها ليس الا تجردها
وفي الجملة يحكم العقل بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش عن احوال النفوس المجردة
الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات علم الباري تع جل وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث
هو موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو حاصل له
بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته      والثاني انه تعالى عالم بذاته الخ لا يخفى ما في محل عبارة المصنف على
هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا      اما الاول فلان العلم
الخ تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف وشرحه هو انه تع يعقل ذاته فاذا عقل ما عداه اما الاول
فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد العالم بذاته وهو حاصل في شأنه لان
ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول صرف المصنف عبارته الى ما ذكره وهو ورد عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وعدل عن
اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم [illegible] المعلوم [illegible] العالم وما هو لازم له وعلى
التقديرين يندفع [illegible] الاول [illegible] حاصل [illegible] ويرد عليه ايضا الا انه قد

الحكم

وعرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم اما الحصول المذكور او ما يلزمه كما لا يخفى [illegible] المنفرد [illegible]
المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكر او عما هو لازم
له بديهي لا خفاء فيه وقد فهم من عبارته بما مر من الاشارة اليه [illegible] لما كان نفس الانسان عالما بالمفاهيم
الكلية وذاته بذاته لتجرده [illegible] من ذلك ان التعقل عبارة عما ذكر او عما يلازمه والحق هو الثاني وبه [illegible]
يحصل التفصي كما ترى فلم لا يجوز ان يشترط فيه اي عدم الاشتراط جواز التغاير بالذات بين
العالم في العلم العلم من علم الانسان بنفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها
غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع على تقدير الشارح ان يستفسر معنى عدم
الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غايب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد
لتجرده لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف بالعالمية وان اريد به الشعور و
الانكشاف فممنوع لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقدير الشرح فوجب ان يعتبر التجرد و
الاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف ونحن لاجل اندفاع المنع [illegible]
الى التنبيه المذكور في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس
فقد عرفتها بما مر واما ان العلم بالعلة يوجب الخ اقول خلاصة الدليل الاجمالي ان الواجب
الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير
واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى لا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي وليعلم ان الواجب
الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث
يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات قال [illegible] بيان ذلك ان حقيقته [illegible] يصدر عنها
مفصل المعقولات كما ان العقل البسيط عندنا علة للمعلومات المفصلة ولكن العقل
البسيط عندنا موجود في عقولنا وهنالك [illegible] ومعنى العقل البسيط هو

انه

انه لا يكون بينه وبين مناظرة فاذا انتظم هذا الكلام كبر يخطر ببالك جوابه ثم تعقل شيئا بعد شيء الى ان
تكاد تنسى كلاغد ايجاباً عنده ثم اشد تجريد انتهى فهي الشيء العلي الكلي كان ذاته ثم عالما بذاته
وبجميع الممكنات وعلما بمعلوماته والتغاير بين هذه الثلاثة انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الغزالي حيث
قال واجب الوجود مبدأ الكل فيض وهو ظ فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظ يقال
الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته وتجلى
الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وثانيها علم تفصيلي هو عين ما وجد في الخارج والمدارك
ومراتبه اربعة احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية
وبالعقول عند الحكماء والقلم الذي هو اول الخلق حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الرافعه
فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي عين ذاته واجمالي بالنسبة الى باقي المراتب
وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية
المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند واجب
الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات
وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في
الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب
الوجود ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها
حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد أي مثلا ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او
جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود
في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور يندفع الا
شكالات الموردة على [illegible] العلة تستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود
العقل [illegible] مذكورا [illegible] صدورها عن [illegible] ومعلولها

وان استلزم حصوله حصول المعلول فيعلم المحسوس اما بطريق الانقسام في الذات [illegible] الذي يكون ذاته
تع علة لكثرته وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو بط او بطريق [illegible]
فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق آخر هو قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا
يكون صورا علمية للعلة لان الصورة القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء ولو فرض انه يكون
ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك
المعلولات الى الآلة وهو بط وثانيا انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان
يكون جميع ايجادات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل او الانتهاء الى علم هو معلول
هو عين ذاته تع وقد سبق ان حصول العلة ينبغي ان يكون بحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول
فبان يقال ان حصول المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الا
فلاطونية كما لا يخفى واما حصول صور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور
المعقولات فبطريق آخر هو قيامها بامر آخر حاضرة بذواتها عند الواجب تع ولا محذور في ذلك
بان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما القبول واما [illegible]
لا محذور في احتياج الواجب بالذات تع الى معلوله في امر غير كمال كحصول الاعراض القائمة
بالجواهر عنده تع واما اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد نعني لم ان علمه بالعلة التامة
بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق
ان مثل الاجمالي الذي هو عين وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو
مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور
فان القول بان حصول العلة يقتضي حصول معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم
بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم
للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه [illegible] الاجمال والتفصيل

١١

فالعلم بالمعلولات ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي بلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة
بذاتها يستلزم لا [illegible] التفصيل بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور ولا يلزم منه سبق العلم التفصيلي
الذي فيه يلزم مغايرة علمه العلة بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان المتلطفين وهم اساطين الحكمة منهم من في علم
الواجب تع احدهما انه تع كان ولم يكن معه شئ فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد
الموجودات العينية على نحو ما هي في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب بقوله اذا
كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي
هي معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فاما كونه واجب
الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدا للوازمه اي معقولاته بل ما صدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما
يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض منفعلا عنها او متكملا بها او يتصف بها بل كان انما يحيث يصدر عنه هذه اللوازم
لا في ان يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محل لها ولوازم
ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة
عن المواد يصدر عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية
انتهى فان قيل قد قال بعد هذا الكلام وليس يجده الى الواجب تع بحيث يحصل له تلك المعلولات
بل يجده بحيث يصدر عنه تلك المعلولات وليس هو عالم لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى
انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلولات مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك
ان حقيقته يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان معقول البسيط عندنا علة للمعلولات
المفصلة الى آخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان المتقدم عين ذاته قلت لما كان ظ
كلام السابق يدل على انه اشار مذهب انكسيمارس المطلي هو ان جميع الايجادات العينية
مسبوق بالعلم الزائد على الذات وحمل الكلام الاخر وهو قوله وصور تلك المعلولات مع
كثرة عنده الخ [illegible] تفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية

والكسيمارس واسار طلس وحيثا عورسه وسقراط وبقراط وافلاطون حم

اما بصدور عنه حم

وهذا العلم هو عين ذاته تع وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان الاول ما صدر
عن الواجب الوجود بالذات جوهر فيه جميع صور ما في الممكنات وهو اختيار سالك المسلك فعلى هذا المذهب
يكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم لذات الواجب تع بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات
العينية مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب وصاحب الشفا فيه متحير بين هذين المذهبين لما في
كلامه منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك الاعتقاد ان في المذهب
الثاني الاختيار بالنسبة الى الموجود العيني الاول بناء على الاختيار لا يوجد بدون العلم المتقدم
المتحد مع المعلوم لخواص الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون عين ذات الواجب تع عند اهل
التنزيه وتؤيد هذا الاختيار اختيار تابعيه من صاحب الهداية وبهمنيار هذا المذهب واما المصنف
فلم يتعرض هاهنا لنحو العلم الكمالي المتقدم على الايجاد الا بالاشارة واما في شرح الاشارات
فهو يخالف صاحبها فاختار المذهب الثاني فالمذهب الاول من الامور المذكورة في الاشكالين
المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته اولا وما يدل على ان
هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار عند المصنف ما قاله في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم
وهو انه كما ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن و
على من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال استحضار
العلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فهو يقع ام
على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا
هو بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا
الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم
بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تع بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون
متعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك [illegible] الكاثر ولا تعدد ان الا بالاعتبار

والادراك
والمدرك والاعتبار [illegible] الا اعتبار واما المعلوم [illegible]
[illegible] يكون باعتبار [illegible]
ويتحد هناك المدرك

وتغاير بها

ونغاير هما المدرك ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته فى مراتب العلم المفصل والقريب من هذا التطويل ترجو الاطلاع
على مذاهب الكل وعلى حقيقة ما هو مختار المصدر روح الله روحه والتغاير اعتبارى اى التغاير
بين العلم والمعلوم والعالم فى علم الاول تع لذاته اعتبارى وكذا التغاير بين العلم والمعلومات فى علمه تع بالمعلومات
بالذات التى هى الوجودات العينية والصور الادراكية هذا الكلام جواب عن كل من السؤالين المذكورين
احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تع عالم بذاته والجواب
ان التغاير الاعتبارى كاف فى ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضى التغاير الذاتى
وثانيهما ان العلم الحقيقى امر يكون نسبيا لا يمكن في المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم تحقق
بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون من علم الاول تع بذاته وبالمعلومات التى هى معلومة بالذات المعلومات كم
كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتبارى كاف فى ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فالصور
العقلية التى هى معلومة بالذات عين العلم بها فهى من حيث هى منكشفة معلومة ومن حيث هى
منكشفة لذاتها علم والغير منهم من نفى عنه تع العلم بالعلم لاستلزامه النسبة ضرورة مغايرة العلم
للمعلوم فاشار الى جوابه الغير بقوله والتغاير اعتبارى كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب
عنه على وجه ذكره الشر فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم والمعلوم والعالم واحد
فى علم الاول تع بذاته كما نقل عنه فى الحاشية السابقة ومنهم من قال الى قوله والى هذا
المعنى اشار الانسب ان يقال ومنهم من التزم ان العلم يستدعى صورة مغايرة للمعلومات الخارجية
وهو صاحب الاشارات ولهذا التزم فى الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين
سابقا ان معنى لانه تع صور متباينة متقررة فى ذاته تع وذلك لا ينافى وحدته الذاتية ورده
المص فى شرح الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعى صورا مغايرة للمعلومات
الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو فلا
يحتاج ايضا فى [illegible] عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو

بها

بهو واحد من تلك الامور نعقل بسببه انه يتصل بذلك الجمع على ما ذكره هناك لا بالانفراد بل بمشاركة
ما من غير كرمع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بل انما تعقل ذلك الشي انما كذلك بعقلها بعقلها من
غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتبارات المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط
على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فاظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان كون تلك محلا للصور العقلية شرط
في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا
في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه
آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حصول حلول فيك ومعلوم ان حصول الشي لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشي لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته
حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقلة اياها من غير ان يكون هي حاصلة فيه فاشار الى هذين القولين
بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة الخ ولما كان البيان سهل المأخذ بادي توجهه لم يلتفت الى
ودفع الطعن المذكور لانه منشأ الحكم المردود المذكور لان نسبة الحصول له معينان احدهما
ان حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية
اشد تأثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية التي لم يكن علتها
الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المصنف وثانيهما ان حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء
في كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشي لقابله كما نظيره انضم في كلام المصنف المنقول
ولا شك فان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك او منه او الحصول عنده لا حصوله
فيه كما في ادراك نفس الانسان المتصورات الالية والهيئة كما مر الاشارة اليه في كلام المنقول
وذلك بالوجوب الخ بذكر الشد اللازم الذي هو المط اي قولنا لما كان حصول
للقابل علما بطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك عند الخصم لان كون الشي عالما بالشي يقتضي

الوجود

الوجود فذلك في الشي الشهود العلمي وجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة
الا بحسب هذا النحو من الوجود لا انه ذلك الارتباط مصحح العلم اذ العلم بالشي يقتضي نسبة مخصوصة فلا
يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة بل القايل ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة الشي
الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاول منشا الاتصاف بالسواد فلا بد ان يكون
الثاني منشا الاتصاف به اولى وهذا مما لا يقول به عاقل اقول لا تحدر ان ما يقتضي العلم بالشي انما هو
الحصول المجرد من حيث هو منشا الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي والعيني مدخل
في ذلك الاقتضا ولا خفا في ان صدور المعلول الاثر عن العالم بذاته الفاعل بلا شريك الغير يقتضي
الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضا قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية
لما وضح اقتضا تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور الادراكية الحسية لما
والحاصل ان منشا العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضا نسبة الفاعلية لما
اتم من اقتضا نسبة القابلية وتعلق المدبرية لما واما منشا اتصاف الشي بامثال السواد فانما
هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ارتبط بفي او باللام او بمن بخلاف منشا العالمية فانه
ليس الحصول المخصوص بالمعلول في المجرد بل هو شامل له وللحصول له وللحصول عنده فحاصل
تحقيق المصنف انه كما كان علم الاول تع بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه تع بمعلوله لانه عين معلوله
لا انه خاله في شرح الاشارات بعد تزييف كلام مصاحبها وتشييد ما نقل عنه في الحاشية
السابقة قد علمت ان الاول تع عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا
في اعتبار المعتبرين على ما حكمت بان علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني عقله لذاته
ذاته وعقله لذاته شيا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين
اعتبارا محضا فاحكم بكون في المعلول ليس كذلك فان وجود المعلول هو نفس تعقل الاول
تع اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تع عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ... لا بصور ... فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب

وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليها الوجود حاصلة فيما كان الاول الواجب فعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا تنفصل عنها الا باعتبار تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على
ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تع مثقال ذرة من غير لزوم محالات المذكورة منها اشكال المتقدم
وبسطه انكشف لك كيفية احاطته تع بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تع وذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معان ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي المصدري الذي
اشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك
او غير الغائب عنه او غير مختفي عنه كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات
وبعد تذكر هذا والابحاث المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة التي احدها ان صيغة
العالم مشتق من العلم فيجب ان يكون العلم قايما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين
المعلوم المباين للعالم كلام واندفاعه بان يقال ان صيغته انما يشتق من العلم الانتزاعي المصدري
والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي وان
جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي
سواء كان عين العلم القايم بنفسه او ارتبط به انتهى نظير ذلك ما قيل في صيغة الموجود انه ماخوذ
من الوجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر
الاول غير مسبوق بالعلم فجوابه الا ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو
معلول له في الخارج وفيه تخلف مع انه او لا حزازة ان يقال ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات
لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج
واندفاعه بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع
المعلومات والتحقيق ان يقال ان هذا العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر
الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوص صيته
شيء الى الشيء الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصصة لشيء الذي يتميز به اليه واما الثاني

فلام

فلا تم قال صاحب الشفاء فيه واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشىء الموجود وقد يكون الصورة المعقولة
غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل بناية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان نوجد فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب
الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء بها فاعلم ذلك فان الغايب المطلوب طى للشاهد
الحاضر وبذلك التحقيق يندفع الثالث الذى هو ان العلم الاجمالى الذى نسبته الى جميع المعلومات
على سواء لا يصح ان يكون منشاء الصدور خصوص الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون
امر واحد علما بالامور الغير المتناهية واندفاعه بان يقال ذلك جايز فى العلم الاجمالى وخامسها
ان العقوم تحد صرحوا بان العلم الفعلى هو ايجاد المنكشف بذاته وكلام المصنف يدل على ان الموجب د
المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه عن ظك لا يعلم الجزئيات المتغيرة لاجراء الدليل المذكور
فى كل منها بل هذا الدليل يجرى فى المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية فاما ان يزول
ذلك العلم بزوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس فى الدار فى الآن المتقدم او فى شىء من الازمنة لا بانه
يعلم انه ليس فى الدار على الاطلاق لان المطلقة لا ينافى الموجبة ولا بان يعلم انه ليس فى الدار فى الآن
الذى ليس فيه فى الدار فانه لا ينافى كونه فى الدار فى الآن السابق الذى فيه كان فى الدار وعلى هذا
يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجب للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور فى الواجب
الوجود تع كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفى العلم الاول بحاله موجب للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور
فى الغايب الوجود تع كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفى العلم بالمتغيرات عن الواجب تع لان ذلك
العلم لا يستلزم زوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى ولا يكون الجواب مطابقا لاجزاء
الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق المذكور هو ان يقال اذا لم يحضر عندنا جزئى باعتبار
ذاته فى آن حضر عندنا جزئى آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئى الاول فى آن وجوده لزم التغير فى
علمنا والواجب ... عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هى متغيرة لزم التغير فيه
تع ... استدل على هذا التقرير بعد صرفه عن الظ لان العلم عندنا الى هذا

سواء كانت مادية او غير مادية موجودة اسد عينية او صور ادراكية المحسوسة او معقولة حر

هذا انما يناسب مذهب الاشراق ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار المصنف في العلم كما مر بل المناسب ان يقال
ان العلم عند نا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلوم ولا يلزم منه التغير في ذات العالم
بل انما يلزم منه التغير في المفهوم الذهني الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغاير
جايز بالنسبة الى واجب الوجود تع كتغير الايجادات والابداعات المصدر تعلق له وتغير الاضافات
يمكن قال الحكماء علمه تع اما فعلي وجب اولا ذكر كلام الحكماء الفلاسفة ويلزم منه ثم ذكر ضعف
تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا محيد عنه ثالثا قال صاحب الشفاء فيه لا يجوز
ان يكون واجب الوجود لذاته تع عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا
مخصصا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة
وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحد
من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت
بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة
للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن
قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة او متخيلة فانما تدرك بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من
الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل
كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء او شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض وهذا من العجايب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى واقول يعلم
من كلامه المذكور ان الموجودات الكاينة الفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور
الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تع باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة
باعتباره ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما نشأ من غطاء على البصيرة ولهذا حكم الغزالي
وغيره بكفر القايلين بهذا الاشياء فان واجب الوجود تع مبدأ لوجود الموجودات الكاينة والفاسدة
سواء كانت كلية او جزئية فينصدر عنه تع منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف واصلا ان واجب

وكل صورة خيالية فانما تدرك بحسنا هي محسوسة م

الوجود

[illegible]

الوجود تع يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتها حيث كون هذا موجود لها ولا غيبة
في ادراكه تع الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود مبدأ لكل موجود وبان لا يعزب
عنه تع شي الحسي وفي ذكره علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شي من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا
باعتبار الوجود الظلي قال الله تع وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر
الا في كتاب مبين فان قوله تع وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء والذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني
وقوله تع ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المتقدم على الايجاد
العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تع في اوقات كونها موجودة في الاعيان
والتغير في حضورها انما يكون بتغير في الماهية النسبية والاضافية لا في الذات ولا تعدد ورتبة كما اشار اليه المصنف بقوله
وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا البحث ان جماعة من متقصي الفلاسفة القدماء او قالوا انما يتجه تكفيرهم
في ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس معلوما له تع عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه المتأخرون من كلامهم ومنشأ
ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص
وما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية النوعية به صار المدرك جزئيا ولذا
حسبوا ان كون علمه تع بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تع بهذا المخصص ويؤكد هذا الحسبان
عندهم بان الحكماء به لمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تع بالا
شخاص المادية وذلك كفر صريح وقول شنيع نحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل والتحقيق مذهبهم ان
مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فلم ينتف عن علمه تع بجميع الامور الممكنة المو
جودة بحيث لا يشذ عنه شي من الاشياء ولا يعزب عن علمه تع مثقال ذرة في الارض ولا في السماء و
لكن علمه بها على وجه كلي لا يمنع نفس فرض الشركة وكل ما يدركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل فانه تع مدرك
له بطريق التعقل وكان كثيرا من الصفات في حقنا تع نقص وان كان في حقه تع كمالا كذلك الادراك التخيلي
مثلا نقص في حقنا [illegible] بل علمه تع بشي من الاشياء بل ينفي عنه التخيل والاحساس

والاحساس مع انه لا ادراكه تع بجميع المحسوسات والمتخيلات ولا يتيقن ان في الاشخاص المادية ماليس له ماهية
كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا العقد تكفر سواء تم دليلهم على ذلك او لا
وسواء طابق الواقع او لا انتهى اقول في تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه نحو واحد معلوم العالمين
بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس كالتخييل
وكليا غير مانع من فرضها فيه عند الآخر بواسطة انه مدرك بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات
احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري والاشبه
على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند
الآخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما
مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل
المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للآخر
وهو قسمين في بادي النظر وان كانا في النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار القسم الثاني حكم الاحتمال الثاني
وفي البطلان وفي الحالة لا خفاء فان الماديات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة ان
كانتا معلومتين بذاتهما لواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تع المتعلق بهما في الشخص العيني
والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومين له تع الا بالعرض اي بالعلم المتقدم على الايجاد
لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني تع عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق به
كفرهم والحق ذلك بنا في نحو لم يرد ان انكشاف العلة عند ذاته يستلزم لانكشاف معلولها عنده
فعلى هذا يرد الجماعة من انه يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تع حين
ذكرناه ان كان في العلم المتقدم على الايجادات العينية لورد عليهم ان كلام المتاخرين في التكفير
ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد وهو المنشئ للزمانية التي لم يتحقق قبل الايجادات
وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فكون الشخص المتشخص بذاته متحققا في الا
شخاص المادية لا يوجب عزوب شيء من متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الامر من ربك

العلم

ثم ان حاصل التحقيق الذي هو مبني ذكرنا ايضا وعلى ان يكون شخص واحد من جهة

وان كان مثالي ط

الى آخر بداته ثم ذلك الشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير لذات
العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم فينبغي العلم انه ينبغي ان علمه تع بالاشخاص
المادية فانه ان اراد وابذلك العلم العلم المتقدم على الايجاد فلم ينبغي العلم نفيه وان اريد به
العلم الذي هو الحصول المتجدد الزماني صح القول بانه ينبغي العلم وتوبذلك يتعلق كفرهم و
انه ظهر حال قولهم فلم يثبتوا ان علمه تع بجميع الامور الممكنة الموجودة الخ فانه ان اريد به العلم
الذي هو الحصول الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد عند التامل
في كلامهم انهم لم يثبتوه وبذلك يتعلق كفرهم وانه ظهر حال قولهم فكل ما يدركه نحن بطريق الاحساس
كالتخيل فهو مدرك له تع بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم
من كلام [illegible] حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه مقارنة غير مؤثرة يسمى معقولا و
المعلوم بما هو غائط لغيره يسمى محسوسا ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك
المحسوس والمتخيل لا لحالة المدرك بل بحضور ذاته وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر
عند النفوس الناطقة ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير
وبذلك يتعلق النفي كفرهم وانه ظهر حال قولهم بل ينبغي نفي عنه التخيل والاحساس مع اثبات
ادراكه تع جميع المحسوسات والمتخيلات فانه ان اريد بلا شك ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكا
باعتبار الحصول العيني ورد عليه انه لم يثبت اذ لك كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب
الشفاء وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والمستقبل والماضي فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب
ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وفعله قبل العقل
المذكور ثم ربما وقع ذلك [illegible] الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم
يقع وان كان [illegible] عن النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث

بين حدوث المدرك وبين وجوده مع زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا
ومانظره حكم الغزالي بكفر قايله وان اريد باثبات ادراكها باعتبار رسمي زيها الظلية لا باعتبار حصول
ذاتها بحسب الوجود العيني ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال قول الاول ولا
يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل الا خالف
بهذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لادخل فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قايله كما مر واما في ما
تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فقد يثبت
حاله في الحواشي السابقة في مبحث التشخص ومما يتعلق بهذا المبحث ما قال المصنف في شرح
رسالة الزوراء وتحقيق العلم جزان المحلل الطاهرين قالوا انه تع عالم بالجزئيات على الوجه الكلي
لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان ينكروا وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة
وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة ينتهي الى الباري تع الذي هو مبداء الكل وعلة العلل و
عندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها وان علم الباري تع بذاته اتم العلوم
فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تع بالجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وبين التقرقوا باستلام احدى
المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها
الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقها
فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه بالة جسمانية
لا غير كالحواس الظ والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويعرف
ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس
الان ويدرك المتغيرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة
انه بعد منه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل
عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي

بعده او قبله من المدة ولا بالحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يدل بالعلم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال ويحكم
بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في جزء ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما
بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد
بينهما على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب
لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بالمكان او
بالحضور او الغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من حضر وجوده في زمان معين ومكان
معين وعلمه بجميع الموجودات ازلي لازم العلوم وكليها وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى اقول
الى هذا الاصطلاح اشار بقوله في هذا الكتاب وانه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات
بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منها ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على الوجه
الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين وكان
الباري تعالى يقال انه عالم بالمذوقات والمسموعات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه
منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يثلم ذلك في تنزيهه بل يليق كذلك كذا نفي العلم بالجزئيات المشخصة
على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا يثلم في تنزيهه بل يليق كذلك ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته
الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في معلولاته ومعلولاتها والاضافات التي بينه
وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق في صدر ذاته صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد
عليه ما اورده سيد المدققين عليه من انه منظور فيه اما الاول فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته
تعالى كالجزئيات المشخصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية كالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى مع ان وعلم
العادة المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا
فلان ما ادعاه من ان المدرك [illegible] الجسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة
ظاهر [illegible] زمانية الى زمان العين في الوجود سواء كانت منطبقة لا بانطباق خط
او منطبقة

والا لم يكن الاجسام فى زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك لا بآلة جسمانية مع انه بريء
عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان فى الوجود ولا خفاء فى ان نسبته جميع الازمنة اليه ليست نسبة
واحدة فان اختلاف نسبة الشى الى الزمان يكون على جهتين احدهما باختلاف ذلك الشى كالحادث
اليومى فانه فى اليوم لكونه معه فى الوجود لا فى الماضى لعقدانه فيه والثانى باختلاف الزمان كالملك
فانه اليوم فى اليوم لكونه معه فى الوجود دون الغد لعقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور الى
اجزاء الزمان من هذا القبيل فى اليوم فى الحال لكونه معه فى الوجود لا فى الماضى والمستقبل لعقدانهما
ثم لا لعقدانه وفى الزمان الماضى فيه لا فى الحال والمستقبل لعقدانهما فاما ثالثا فلان قوله نحكم
بالعدم على شى امس ذلك غير مسلم وكذا قوله لا نحكم على شى بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت
ان نسبته الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم فى الحال
مع علمه بانه كان فى الماضى او يكون فى المستقبل كما انا نحكم بعدم شى فى الحال مع ذلك العلم وان يحكم
بان شيئا موجود الآن حين كونه مع هذا الآن فى الوجود دون آن آخر فان الاشارة الى الآن
ليست حسية حتى يقال ما هو برىء عن المادة لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا نحكم على شى بانه موجود
هناك او معدوم فان اراد بلفظه هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فلانه
ليس له مكان فلا يكون مكانه قريب لكنا ايضا لا نحكم على شى بانه موجود هناك مشيرا الى مكان
له مكان فلا يكون مكانا قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان
اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شى من تلك الانظار لان جميعها يندفع اما اندفاع النظر الاول
فلانه ليس فى كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلوم لا يقع غير معلوم له تع فان الجزئيات
المتشخصة معلوم له تع بالاطلاع الحضورى لا بالصور فقط ولا بالآلات الجسمانية بان
يكون محتاجا اليها على نحو احتياجنا اليها واما الحضور والغيبة فهما معلوم متساو له تع بالنسبة
الى الممكنات واما بالنسبة اليه تع فهما لا يتصور ان اذ المراد بالحضور حضور ما من شانه

١٨

الغيبة اذ المراد منه الحضور فى مكان المتكلم او فى زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس بزمانى ولا مكانى واما اندفاع النظر الثانى

فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة بالنسبة اليه تع نسبة واحدة انه تع غير مختص باحد من الازمنة

بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تع ما يوجد فى احد من الازمنة او الامكنة بل جميع الموجودات فى الازمنة

والامكنة حاضرة بذواتها عنده تع كل فى وقته ومكانه والتغير انما يكون فى المعلومات والعلوم التى هى عبارة

فى المحصورات التى هى النسبة بينه تع وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير فى معلوماته ومعلولاته والاضافات

التى بينه تع وبينها وليعلم ان التغير فى المحصورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان

معين وان لم يكن هيهنا تغير باعتبار انها واقعة فى الازمنة والامكنة كل فى زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما اندفاع

النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شئ من ذلك انه تع لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم فى الحال بمعنى

زمان مختص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شئ بانه موجود فى الآن او معدوم انه لم يحكم على شئ بانه موجود فى

الآن وموجود او معدوم فيه المقصر ان الله تع منزه عن ان يقال بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها

حال بالنسبة الى ذاته تع وجوده واما قوله لما المعترض واما قوله لا يحكم على شئ بانه موجود هناك الى آخره فدفعه

بان يقال المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه او قوله لكنا انما نحكم على شئ بانه موجود هناك الخ لا

تعلق بالمقصود فلاصته تحقيق هذا المحقق فى تاويل كلام الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم

الجزئيات بوجه كلى لا جزئى انه تع يعلم الجزئيات بالكلية اى بجميعها بحيث لا يعزب عنه تع شئ منها الا انه تع يعلم بعضها

ويفوت عنه بعض آخر كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح فى نفسه لكن فى تاويل كلام الفلاسفة سيما المتأخرين

اليه بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتأخرين من تكلف وقال فى تاويل كلامهم المذكور

ان مرادهم انه تع يعلم الجزئيات بوجه يشابه الكلى فى ان لا يتغير العلم بها وهو ما اشار اليه الشارح فى توجيه كلام

المصنف وقال الحكماء الخ ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المصنف كما لا يخفى عليه تع

ليس على زمانيا اى احول لا شبهة فى ان علمه تع بالجزئيات باعتبار وجودها العينى وهو عبارة عن حضورها

الى الحاضر باعتبار ذلك الوجود زمانى اى واقع فى الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بالازمنة

معينة كان حضورها باعتبار الوجود العينى مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخ اما ان يكون تلك الحوادث

النسب ط

مولانا لطف الدين الرازى

بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار
الوجود زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تعين فيه اصلا وهو اما اجمالي هو
عين ذات الواجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انما معلومة
على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم قلنا انما يصح باحد من هذين التاويلين اللذين وقعا في عبارتي المصرح
بعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احد من هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي
انما تعلم على الوجه الكلي فان كل تخصص من الانحاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في تخصص وفي وقت
الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه     واما علمه تع فلا اختصاص له
بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تع الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور
باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجاد اثره وفعلية التكلم وارسال
الرسل ونحوها حال او ماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد     اذ الحال صفة زمان مخصوص بحال
لا يناسب هذا الا المذهب الاشعري وان اريد مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا يدل على ما هو المطلوب والصواب
ان يقال الحال زمان فيه وجودي وتكلمي والماضي زمان قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل بعد زمان
وجودي وتكلمي     فمن كان علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود
تع فلا حاجة الى ذلك التطويل بل في بيان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد
به العلم الزايد على الذات لم يناسب الا مذهب البعض الذي قالوا بالعلم القديم الزايد على الذات ولا يناسب
مذهب المصنف     فالله سبحانه وتع عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية الى لا شبهة في تحقق
هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تع في ذلك بل له علم آخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق علمه
القديم وانكار الانكشاف الحادث حين الايجاد العيني كفر     لم يتصف الزمان مقيسا اليه الحال لا
خفاء في ان الزمان لم يتصف بالمضي ومقابلها مقيسا الى ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية
واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة متحقق بلا شبهة كما دل عليه
كتابه العزيز     فالموجود الحق من الازل الى الابد معلومة له نعم الحكم بهذا انما يصح في العلم المقدم على

الايجاد العينى واحكامها الواقعة فى زمنها من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة فمعنى قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة فمعنى قوله ومثل هذا الكلام يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحيث لا يخفا عليه شى كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كل فى وقته ولا يتغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحصولى الذى هو عبارة عن الحاضر الحادث فى وقت وجوده العينى وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة يقتضى نفى الحضور للحادث الزمانى فهذا التاويل لا ينافيه مقتضى عبارتهم قال بعض الفضلاء او هذا معنى قوله انه يعلم الجزئيات على وجه كلى وقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضى عند المص او صفة حقيقية ذات اضافة الى هذا انما يناسب مذهب الاشعرى ومن يحذو حذوه والمناسب لمذهب المص ان يقال واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضور له فلا حاجة له الى آلة جسمانية وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالى الذى هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى و اما العلم التفصيلى الذى بعده وعين الموجودات العينية عند المص ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان فيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصانا فان ذلك التغير ليس فى العلم بالذات بل انما يكون فى العلوم من حيث هى معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو فى المعلوم ماذكر وفى العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلوم ماذكر فهذا التغير من لوازم علم التغير فى العلم القديم وهذا غريب وليعلم ذلك ولولا مخافة الاطناب وساقه الاصحاب لفصلت مبحث العلم على الوجه الشافى لكن ماذكرنا من الايماء عند التامل هو الكافى والجواب ما مر ان العلم تابع الخ لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيدة للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر وكيف لا وقد دل البيان على وجوبه ولا بد له من علة ونفى العلة المخصوصة لا يدل على نفى العلة مطلقا ولو سلم اى سلم كون العلم علة للحادث

١

وسعيد لو جربه كما لا يخفى وهذا الاطلاق لا يصح على مذهب المعتزلة لان افعال العباد ليست معلولة لعلة واجب الوجود تعالى
وواجبة بانقضائه فالوجه في الجواب هو ان يقال المثال المذكور غير متعلق بجواز اجتماع احتمال الوجوب بالغير والامكان
في ذاته اذ لا ينافي بينهما الا التنافي بين الوجوب بالذات والامكان والتفصيل ان يقال الحادث اما فعل العبد او لا
ووجوب القسم الثاني انما نشا من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشا من الاسباب التي من جملتها
اختيار الفاعل فلهذا قال المصنف في شرح رسالة العلم فالذي نظر الى الاسباب الاول يعلم انها ليست بقدرة الفاعل
ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب
القريب ينظر بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة
ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين وتوافق ذلك ما قال بهمنيار فان
قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الآحاد واما بالقياس الى
الكل فليس لنا قدرة الا على المقدور الذي علم واجب صدوره منا وهو منجر الاسباب
الى اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين فقال جمهور
المتكلمين انما صفة الخ قال المصنف في شرح رسالة العلم المستند في اثبات حيوته تعالى ان العقلاء
قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان
كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضده
ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام هل سميتم عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة
للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى تعالى
واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان الله تعالى زبانيين فانها كمالها ويتصور ان
عدمها نقصان لمن لا يكون له وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله
المفزع انتهى هذا الكلام حق وافق لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات وموافق لقول
من قال بعينية صفاته الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان

بأربعة مكم

٢٠

ىٰ فوكور بذانه ان وجوده تع حيوة فان وجوده تع هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة
يدلان الحيوة هو ان يكون الشئ بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين احدهما
ان يكون وجوده هو حيوته والثانى ان يكون الشئ معنى زايد على وجوده كحيوة الانسان
فانه مالم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حى فانه لو كان لوجوده الجسمية هو حيوته
٢ لكان كل جسم حيا وقد عرفت اينيته تع حيوته فان اينيته هى كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى
اقول قد مر ان الموجود الحقيقى ما يكون الشئ باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته
موجودا كان وجوده الحقيقى عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها يكون الشئ باعتباره حيا
ولما كان ذات واجب الوجود تع باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته تع ولا تغاير بينهما الا باعتبار
كما لا يخفى وما قيل فى توجيه كون صفاته تع عين ذاته تع و لا تغاير بينهما ان الصفة هٰهنا بمعنى الخارج
المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته تع لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات
٢ انما يعد من الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب تع وغيره
ولا معنى آخر الخ وهو ان يقال الحيوة صفة تقتضى الحس والحركة الارادية وليست زايدة على
الداعى واعلم ان الداعى عند المص هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التى هى امر لا يترجح احد
متعلق القدرة على الآخر الا انه ليست زايدة على الذات والا لزم التسلسل فى الارادة كما التزمه بعض مشايخ
المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما محالان فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة
لاحد طرفى المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء
قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار
انه عالم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المعرفى شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور
واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهى لا يكفى فى الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على
الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذى يسمى بالارادة او بالداعى عند القدرة والارادة بحسب

وكذا الحال فى الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما مما سماها عين ذاته تع وكرم

المقدور عند فقد احدهما او كليهما لمنع الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذات
الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذا اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها
بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون
مقابله لا انه لا يمكن مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي حصول ذلك الفعل حتى لو كان مقابله
المحل لصدوره عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل انتهى اقول حاصل كلام المصنف ان الا
رادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق
الازليات موجبين لوجود الفعل في وقت معين بالايجاد دون الازل ضرورة ان القدرة موثرة
على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة لوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو
ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الحكماء حيث سال الحكماء
عنه من مخصص ايجاد العالم في الان الذي اوجده ليس قبله بزمان فبدان سئل الغزالي عنه
من مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات مغايرها كذلك
واجاب عنه بان تلك الامور هي من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم
في الان الذي اوجده فيه ايضا من مقتضيات النظام الاعلى قد يلتبس الاشارة
الى انه مغايرة الى [illegible] في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما الممتنع الترجح
بلا مرجح وما يقال من انه يلزم بلا مرجح مندفع بالتخصيص وان كان حادثا الى ان كان الارادة
حادثة احتاج الى امر اخرى حادثة ويلزم التسلسل فله لزوم التسلسل او تعدد القدماء على
حاله اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص فمقصود من قال له ان الارادة
صفة زائدة على الداعي انما هو عين الذات والازم احد الامرين المذكورين فكلام الشارح
هنا في غاية السقوط والنقل دال على اتصافه بالادراك اقول مراد المص من هذه العبارة
انه تع متصف ايضا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وساير اخواتها وهو نفس

متعلقة بالذات هو كونه ثابتاً باعتبار الوجود العيني كما قال في البيان جاء في عبارة الشريعة السميع البصير يعني
بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها العيني ثم حمل فيهما سائر اصحابنا بالمعنى المذكور تعالى الله عما
... رسات العلم ولما كان السميع والبصير اطلق الحواس واشد مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ...
ذكر وصف الباري تع بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنى بهذا العلم بالمسموعات و
المبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تع متصف بالادراك ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها
بذاته كان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر احوالها بالوجه الذي يدرك الحواس فيكون
مدركا لجميع المحسوسات بذاته دون الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل على استحالة الآلات
يعني ان الشرع دل على كون الواجب تع سميعا وبصيرا لهذا التخصيص لايناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقال
يعني ان السميع يدل على انه متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على استحالة
الآلات فذاته تع بذاته يدرك جميع المحسوسات فذاته تع بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود
العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذلك عالم بجميع المذوقات والمشمومات ومدركات اللامسة
وبهذه الحجة لابد منها اي اقول لما كان معنى الى جنبه تع هو الادراك الفعال كان لامحالة سميعا بصيرا بمعنى انه
تع مدرك لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لايمكن الا مع كمال التجرد فيقتضي ادراك
المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولاخفاء في تحقق كمال التجرد فيه تع وبهذا ثبت انه تع
سميع بصير يدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه تع مدركا وسميعا وبصيرا
بالمعنى المذكور قلت استعمال الالفاظ الادراك والسميع والبصير في صفاته تع انما يكون بالسمع كما
واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال سيد المدققين من انه لاشك ان السماع
والابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصصهما انما هو بانكشاف معلومهما على
وجهين مخصوصين بهما وان السميع والبصير ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري
تع عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي

الحيوة مع كمال

مدرك للمحسوس بذاته فيكون الصفتان السمع والبصر من العلم بهذا الاعتبار فان قيل نفي عقل السمعي خلاف ان بهذين النوعين

من العلم بحيث ان يكون نائبا بالحواس واذا كان له بهذا الشرط انه من العلم اللذان هما السماع والابصار لكن في منزلة

السمع والبصر فعلى هذا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم التعدد القدماء لان السمع

وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار فكلام حق وهو بعينه تحقيق المص في جميع ادراك المحسوسات

على ما سياتي الاشارة اليه ولا غبار عليه ما قرره المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض

الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور من ان منع الشركة انما نشا من نحو الادراك

الحسي فكلام المذكور معبر كما لا يخفى     وايضا سبيل الى بيان استحالة النقص الى لا خفاء في ان صفة

الوجوب الذاتي يستلزم لاستحالة النقص والدقة على الواجب الوجود تع ولا حاجة الى التمسك     والدم

بالاجماع في اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب تع     وذهب الشيخ ابو الحسن الى وافقه

المص في ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زايدين على

الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث هي مدرك للمبصرات هي بذاته البصر ومن

حيث هو مدرك للمسموعات بذاته هو السميع واما قيل انه لما يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين

بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والا

حتياج الى الالة انما هو في حقنا فان الباري تع يدرك المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي فما

الباعث على تخصيص هذا الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان زايدتان على العلم

بخلاف ادراك ساير المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى

بازاء ما كالذايق والشام واللامس فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعري بالباعث للشيخ الاشعري

على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك

المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القايل كان ذلك

كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع

بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تع مدرك المبصرات على الوجه

الى العلم

[illegible] يبع والبصر فى الشرح على البار مع لا يكن فى الحكم بانها صفتان سعايرتان
[illegible] سماع فيها الانيا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات قال المحقق الطوسى برانه
[illegible] رتيبين الى العلم      وذهب سائر المتكلمين الخ واستدلوا على بطلان ذلك بانا اذا علمنا شيا
كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه ما لجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية يشتمل على
امر زايد مع حصول العلم بذلك الزايد هو الابصار وضعفه ظ لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا
لساير العلوم فان فى كل من افراد المعلوم زيادة خصوصية ليس فى غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال
انما يصح لو امكن العلم بتعلق الادراك الحسى بطريق آخر غير الحس وهو بط لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات
من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس بشى اذ يمكن ادراك الجزئيات
من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضورى بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فاندفع
هذا الاستدلال ماش      والجواب ان كلامه صفة قائمة بذاته تعالى ليناسب مذهب المصنف والاولى
ان يقال ان كلامه نفس ذات الواجب الوجود له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة      وعمومية قدرته
الى يعنى ان قدرته تع عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها انشاء الكلام الدال على المعنى المراد الى
الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على التكلم وقوة الفاء وهو معنى التكلم الثابتة بالشرع فيثبت
الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم لمن تكلمت كلاما بكلام حقيقى      احدهما
ان كلامه تع صفة له قد عرفت ان للكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا
الثانى لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقى نفس ذات الواجب تع عند المحققين فيكون قديما
بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثانى انما يصح القياس الثانى لا القياس الاول لكذب الصغرى
فاضطر الى القدح فى احد القياسين الخ لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام فى القياس
الاول على معنى التكلم وفى الثانى على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق ان التدافع بين ذينك القياسين
انما نشا من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما على معنى واحد يوهم جريان حكم المعنى

قال لان الانكشاف الحاصل بعد العلم ان
الاحساس لانه الادراك فى الكشف
الشرح ليس الا بمعنى ادراك
المبصرات والمسموعات م

الآخر فيه     فالحنابلة قالوا في قيل العلم ام يرفق معنى القديم وحسبنا ان تقيمه الحروف الى كلامه تع
اذ يكون التشاغل من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى
التكلم القايم بذاته وقيل لما طلعوا بالقول بان كلامه تع مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى آخر وهو
انه مفترى لم يجوزوا الاطلاق بهذا اللفظ عليه لئلا يذهب الوهم الى ذلك وهو خلاف مرادهم منه الحادث
الى انهم اعترفوا     يكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي مفترى حتى الجلد والغلاف
فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه وقول مراد الشراف قولنا الحنابلة ... بلا اعتبار التاويل ولا
منع للتاويل باحد التاويلات المذكورة اذ بالتاويل مرادهم بقدم الكلام قدم العلم البارى
تع ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بها قديم ايضا والاولى الاعراض عن التاويل بما انه
جاز في اكثر المذاهب العاطلة والتوصل وانما نشا من التعصب المبرى عند اهل الحق حتى قال بعضهم
الى كونه شاهدا على جهلة ما نقل عنهم ان الجسم الذي كتب فيه القران صار قديما بعد ما كان حادثا
وهذا هو الباعث لاحد التاويلات المذكورة لبعد صدور هذا الحكم المذكور عمن له ادنى مسكه
واتفق الحنابلة في ان كلامه تع حروف واصوات وهذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف
لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رات الكرامية ان بعض البراهين
متعضه وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم حادث قايم بذاته
تع وان المنتظم قول الله لا كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث
لا محدث فان كل ما له ابتداء ان كان قديما بالذات فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا
للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى
التكلم القديم     ومعنى كونه تع متكلما انه خلق الكلام الى اي خلق الكلام على قصد الا
لقا الحق عنده تع واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه يخرج الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من
خلق كلام زيد عنده تكلمه على ما هو مذهب الاشعرى في تكلمه تع ولا خفا عليك ان التكلم

المعنى المعروف ليس من الصفات الحقيقية ويكون الكلمات والقدرة على ذلك التأليف
نفس ذات الواجب تع عند المحققين فانه تع قادر بذاته على تاليف الكلمات لكن الكلام
صغرى القياس الاول بهذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على هذا الحمل منير
برى القياس الاول انه اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اى ايجاد الكلام بالفعل
وحينئذ يندفع القدح عنه ان اريد ما هو من الصفات الحقيقية والاشاعرة قالوا كلامه تع
ليس من جنس الاصوات اى اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم
فان ارادوا انه لم كلامه تع ليس من جنس الاصوات ان تكلمه تع ليس من جنس الاصوات والحروف
فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام
اللفظى المركب من الحروف الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء فى انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى
قايم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعى الذى هو القدرة على تاليف الكلمات وان
ارادوا ان الكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قايم بذاته تع الا على القول بان الموجود ان
فى الشهود هو العلم قايم بذاته تع كما ذهب اليه البعض الحكما اذ ان ما به التكلم ليس قايما بالتكلم
الا فى المشهود العلمى ويرد انهم عليهم ان للكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ تعدد ...
الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تع واحد عندنا واما انقسامه الى الامر والنهى والخبر والاستفهام و
النداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح فى الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا
ان يراد به العلم الاجمالى الذى هو عين الذات الحق او العلم الانتزاعى الاجمالى الذى هو منتزع
عن ذاته تع ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قايم بذاته تع و
هو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالى الذى هو غير زايد
على ذاته تع ولا وجه لعقليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تع مع نعم لو قالوا
بالعلم الاجمالى الواحد الزايد على ذاته تع يصح الرجوع المذكور وح لا نزاع للمعتزلة معهم الا فى زيادته

وتلك الزيادة لا يسع الا في العلم الانتزاعي الزايد في التعقل    وقد صرح اي صغرى القياس
الثاني وليعلم انهم لم يقدحوا في صغرى هذا القياس اذا اخذ الكلام الذي هو صفة قديمة بمعنى
الكلام النفسي ثم يصححون القياسين المذكورين بان جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول
بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل
الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس الثاني وان جعلوا بمعنى
الكلام اللفظي قدحوا في صغرى القياس الاول وان جعل معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور
لم يقدحوا    لان الكتابة تصوير اللفظ الخ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير
اللفظ وحروف هجائه ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس لا يلزم من كون الكتابة نقشه
على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه المشرب به
فكذا المكتوب صورة اللفظ المشرب به لا نفسه اقول لا خفاء في انه لما كانت الكتابة تصوير اللفظ
كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لا محالة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم
لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة
واراد وا من هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة وبمقتضى هذه العادة يقال ان الكتابة    الجدار ظ
تصوير اللفظ والا فالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ
ولا يخفى حال نظر الكتابة كالتنقيش اذا نسب الى الفرس ونحوه    وجوابها انه لا نزاع
في اطلاق اسم القران الخ قيل ان في هذا الجواب نظرا اما اولا فلان المعتزلة اتفقوا او دلة ظ
على ان القران هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من الضروريات
دين نبينا محمد صلعم ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشارة
بما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القران بهذا المعنى هو المتعارف
عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقران معنى اخر لا يجري فيه القياسان المذكوران

وذلك

...ما ظهر كونه الاشكال في القران بهذا المعنى ولا يندفع هذه الاشكال بان للقران معنى آخر لا يجري فيه
ان كلا لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات وهي ليست
...ب الباطل لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض
...بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يتصور لشيء منها بذاته
تع ولا القيام بها الغير وجه وجيز انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين المتعارضين في كلام
تع بل جواب عن تحويلهم ان معنى القران وكلام الله تع منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين المذكورين
فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القران والكلام يطلقان على الالفاظ واما انها لا يطلقان
الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك حال قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه فانه الجاري فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم منه انهم قد صدقوا في صغرى القياس
الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي الخ فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين وان
انكروا الوجود الذهني فقد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني فمسميات الاسامي والعبارات
مندرجة عندهم في الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تع على نحو
قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تع فقوله فهو من اعيان الموجودات كالسماء او الارض ممنوع نعم يرد عليه ان مدلول
الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة
كما قال في شرح مذهبهم كما مر وسيأتي فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تع
ثم يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القدرة على تاليف الكلام فان ذاته
تع بذاته قادر على تاليف الكلمات والقائلون بما مر يرجع الكلام الى التكلم (النفسي) الحقيقي الذي هو عين
الذات ويصير النزاع لفظيا    فكل احد منا يسمع كلام الله تع فنحن وان سمعنا كلام الله
تع لكن لم نسمعه من الله تع بخلاف ما سمعه موسى على نبينا وعليه السلام فهذا هو وجه اختصاص موسى ع
على بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة انه لم يذكر ... فيه قوله

ويدل على ... تعدوان احد من ... يسمع كلام الله ... خارج ...

من حيث وهو معتبر فى كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى    وهو انه يسمع الكلام الازلى لم لا حاجة
الى ذكر التقييد بقوله الازلى بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من الثبوت فى الازل على الوجه الا
جمالى كما ذهب بعض المتكلمين اوله علم ازلى هو عين ذات الواجب تع فيكون قوله الازلى الكلام الذى
كان العلم به ازليا فيكون الازلى وصفا للكلام بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام
بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد من التاويلين المذكورين الجاريين فى الكلام اللفظى بل
فى جميع الموجودات فلا حاجة الى ذكره فى هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذى هو مسموع بلا صوت
وحرف باعتبار الوجود العينى له معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد بالغائية باعتبار
الوجود المثالى البرزخى على نحو ما سمع فى المنام او العقلى على نحو ما سمع الالهام العقلى وثانيهما المعنى
الذى هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالى نظير
هذا ما قال من ان حقيقة الحمد هى اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها
او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار دلالته عليها وخصوص اللفظ لا
دخل له فى كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظى عنده بالذات كلاما باعتبار انه دال
على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ عليه بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ
يكون كلاما والقاؤه التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا فى الكلام ولا فى التكلم فان مطلـ
مطلق الكلام عنده مشترك لفظى بين الكلام اللفظى وبين الكلام الذى هو مسموع لا صوت
وحرف بالمعنى الثانى او مشترك معنوى بينهما او مجازى والبتة كيف يصح السماع بدون الصوت
والحرف والبتة يسمع موسى عم الكلام الذى بلا صوت وحرف بالمعنى الثانى بدون سماعه بالمعنى
الاول ام لا او بالدليل على انه تع سمع الكلام بلا صوت وحرف بالمعنى الثانى الى قلت اما
الجواب عن الاول فهو على هذا قد ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظى وعلى الذى
بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوى فان معناه ما ينبئ عن الواقع او ينبئ عن الطلب و

نحوه

وتوه بلا واسطة سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة كمعانى الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعانى
المستفيدة عن الواقع كالقضايا العقلية والمشعرة عن الطلب او النهى والتمنى كالانشائيات فعلى هذا يتحقق الكلام
الاطلاق بالاشتراك اللفظى على ثلاثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر الى ان معانى الالفاظ هى المنبئة
عن الواقع او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفى غيرها انما يكون
بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم
من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا فى ان اطلاق الكلام على المعانى الا الالفاظ اما بطريق
المجاز كما راى المعتزلة او بالحقيقة بان قسما من الكلام كما هو المختار الغزالى او بان يكون استعماله فى الالفاظ
بالمجاز المشهور كما هو راى بعض ويجى تحقيقه ان شاء الله الحكيم واما الجواب عن الثانى فهو ان يقال المراد بالسماع
ليس الا الاصطلاح المشهورى لمن التقى الله الكلام بالمعنى المذكور تعلق الكلام الذى القاه [illegible] والجواب
عن الثالث فهو ان يقال انه يتحقق لموسى عليه السلام كلا السماعين فانهما يجتمعان معا مادام الملقى اليه
متعلق بعالمى الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق به اسماع الكلام بالمعنى الثانى
وهذا هو مقام فناء العارفين واما الجواب عن الرابع فهو ان يقال الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمع
موسى على كل جزء له اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع بالاول ايضا
بايجاده له اياه فى الهواء قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل انه سمعه
عن جميع الجهات تقدير هذا التحقق اخص والحاصل ان التكلم فى الانسان انما يتعلق بالالفاظ
اولا وان كان المقصد الاصلى منه القاء المعانى فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذى
بلا صوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تع فى الوحى فانما هو القاء المعانى اولا ثم القاء الا
الالفاظ باعتبار الوجود الظلى المثالى او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا و بلسان النبى
عليه السلام القاء الالفاظ بتبعية القاء المعانى بايجادها فى الهواء وذلك الجواز هو عقلى فتكلمات
كلام البارى جل وعلا على عكس من تكلمات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام الالهى

فهو الذي سمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها
لا يرى في الآخرة ذاته مع تجويزه ان الله تعالى لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة على
الرؤية      وهذا على مذهب من جوز الرؤية لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر من السماع والرؤية
انما هما من الاطلاع الحضوري ولذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات قوله يكن سماع غير الصوت
والحرف قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان
قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يقال في هذا المقام ان هذا الطريق خرق العادة
قلت ما هو خرق العادة هنا ان يطلع المخاطب على المعاني التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على
الالفاظ الدالة او لا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية بان يطلع المخاطب
على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة      وثانيهما انه سمعه بصوت
الخ لا اشتباه في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان
الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة
مخصوصة فعند التأمل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول من ان المسموع بلا صوت وحرف موجودين
في الاعيان وبهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات
وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه
صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المقام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود
بالوجود الظلي المثالي فيحصل الجوابين واحد لا تغاير الا بالاعيان والعبارة نعم لو حمل الجواب
الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا اي سواء اعتبر وجودهما متغايرا
العيني او المثالي كان للجواب الثاني وجه يكون حاصل جواب الاول المسموع انما هو المعاني الملقاة ٣٠
بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها الثاني وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هي الالفاظ
باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هي الالفاظ الموجودة في الاعيان

بيان ان الباب انما يعتبر ... من حيث اعتبار الوجود ... حاصل المراد [illegible]

بها العادة

بايجاده معه بدون كسب المخلوق ولعل المشهور حمل الجواب الاول على هذا المذكور وثانيها انه يسمع الى هذه
الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة
ان والطور وليس كذلك فان الوحى على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق
هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثانى فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الاصلى الذى هو التحقق
فى الهواء ليس شرطا للوحى قبل ظهوره فى لسان الانبياء صلى وايجاده اياه فيه وان جاز مقارنته
له باعتبار مجرد الاحتمال العقلى وانما الكلام هو الحرج فى لسان الملك بهذا الاختراع الالهى اما ان يكون
فى عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى المثال استعمال اللسان انما يكون على سبيل التشبيه
وجميع الاقسام الثلثة واقع على خطه كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم القايلون
القسمين الاخيرين فالكلام المنزل او لا يكون بالصورة القايم بالهواء ضرورة ان الانزال فى
الملكوت متقدم على الانزال فى العالم المثال المتقدم على الانزال الملكى ولا يخفى عليك ان وجود
الالفاظ فى عالم الملكوت انما هو وجود ظلى عقلى كما ان وجودها فى العالم المثال وجود ظلى مثالى
وهو الوجود الذى يسمى الاشراقيون فى عالم الملك مثالا بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظى
له اربعة اعتبارات منها يحكم عليه بان له تمام الوجود وان كان بالمجاز احدها انه اعتبار انه قايم
بالهواء وبهذا الاعتبار موجود فى الاعيان وليس لاجزايه قرار فى الوجود وثانيها اعتبار تحققها
فى العالم اللطيف الذى يسمى العالم المثال ويكون له فى هذا العالم حدوث بالتدريج وقار بجميع
اجزايه واما انه يمكن ان يكون له حدوث فى هذا العالم دفعة بحدوث النقش الحادث فى قطعة الشمعة
من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وادعى العقل السعنى وقوعه وثالثها باعتبار
اندراجه من العلم فى عالم الجسمانيات المجردات وتحققه فى هذا المقام دفعى حدوثا مع البقاء ورابعها
اعتبار اندراجه فى العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا
وكان ساير الممكنات من حالة فى تلك الاندراج بجميع ما يندرج فى هذا العلم الاجمالى الازلى

فبحكم اعتبار...

هو عين الذات عند المحققين متعلقاته المتصفة بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني
الذي له صفة وراء المعلومية ومن كونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالا
عتبار وللعلم والقدرة وغيرها من الصفات المحققة التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين
ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة
في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان والمحدثات والعلم كان للكلام اللفظي فردان كل منهما
بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشأ لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح
كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح
الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين الذات الواجب تع فيكون ذلك
بالحقيقة العلم به الذي هو عين ذاته قديم ولا نزاع في المعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون
الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات
الواجب تع قديما وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان
من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب او منشوه للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح
الحكم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي المقدم الذي هو غير زايد على ذات الواجب
تع بانه قديم فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية اقول الكلام الحقيقي الذي هو
الصفة الازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذات الواجب وظني ان من حكم بان
الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير زايد
على الذات فان ذاته تع باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي عبارة عن
ذاته من حيث هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا
معنى غير العلم والقدرة وغيرها من الصفات الحقيقية باعتبار احتراز عن ذهاب الوهم
الى الحقيقي الازلي وقد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي

هو

هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي وصفاته الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اى العلم
الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تع ح يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه
بالازلي وصفه بحال متعلقه فاعلم ذلك لا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه
الى اعتبار معنى الثاني الذي هو ارتكاب تكلف في الوصف بالازلية لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول الخ لا يلايم
الا المعنى الثاني    والجواب ان كلامه تع في الازل لا يتصف الخ وذلك لان معنى كلام الله تع في الازل انما
هو الكلام الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تع والعلم الاجمالي لما يتعلق به الكلام هو ايضا غير زايد على ذاته
تع    والتحقيق بهذا يصح القول بان الازلي مدلول لكلام الكلام اللفظي الخ قد عرفت ان الحق ان الكلام
الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التغير الذي
ذكره    وكذا القول بان المتصف بالمعنى الخ لا خفاء ان المتصف بالمعنى ومقابله هو المعنى الذي
هو مدلول اللفظ [illegible] فتعدد وتبعيته اتصافه باحد مما يتصف اللفظ الحادث به فيكون مدلول
اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو
غير زايد على ذاته تع فوصف المدلول بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا يتغير
ح وسيأتي بيان لذلك    ودون المعنى القديم لا شبهة في ان لا معنى للمعنى القديم غير العلم
الاجمالي بمدلول الالفاظ وبما يوجب حمل كلامهم على احد من المذكورين ولعل منشأ وهم مدلول الكلام
اللفظي انما هو مدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم ح يكون الكلام الازلي في كلامهم
انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زايد على ذاته تع ح يندفع التغير المذكور عن كلامهم
بلا محال    واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان الخ بان كلامه في الازل ليس بامر
ولا نهي هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد
على ذاته تع عند المحققين اذ العلم الاجمالي بالكلام الذي هو منشأ التكلم فان هذا الكلام
لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا يتغير    قلنا هو في الازل امر واحد الخ لا يخفى عليك

ان هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين فحاصل كلام الاشعري
ان الواجب الوجود لذاته متكلم في الازل ولا احتياج في تكلمه الى امر زائد على ذاته تع فذاته تع من
حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب تكلم ولا احتياج الى ما به التكلم فان ذاته كاف في احضار
ما به التكلم وانكشافه فذاته تع علم اجمالي بما تكلم تع به فذاته تع كاف في التكلم واحضار ما به
التكلم فما به التكلم حاله نحو من الوجود باعتبار اندراجه في العلم مثل ما بالعلم الذي هو غير زائد
على الذات فان للانسان تكلم وما به التكلم وهي الصورة الخيالية للالفاظ او الصور المثالية
لمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان وفي ما به التكلم الى الخيال او ما في حكمه واما ذات الواجب
فلا احتياج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه غير زائد على ذاته ولا احتياج ايضا الى امر زائد
على الذات في العلم ما به التكلم فنسبة ذاته تع الى ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية للالفاظ
اليها وذاته تع من حيث هو منشا انكشاف الالفاظ ومعانيها بسبب كون يكون الالفاظ
ومعانيها نحوا من الوجود الاجمالي ووحدة لو تاملت رجع ذلك الوجود وتلك الوحدة الى العلم
الاجمالي بها ولذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى فيكون كلام الله
تع هو الكلام النفسي باعتبار انه مثبت في صقع الربوبية في مكمن الغيب نحو من الثبوت
العلمي على نحو العلم الاجمالي وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به في عالم الممكنات والشهادة
وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع
في تحقق المعنى المذكور بل نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تع
الاجمالي بما به التكلم بالمقتضية وهم محجوجون في ذلك وغاية التوجيه الاشعري ان يقال للذات الواجب
تع تكلم ازلي غير زائد على ذاته وللتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام
الازلي وكون في تحقق التكلم الازلي علمه تع الازلي بما يتكلم له والعلم الازلي بما يتكلم به هو ما
يتحقق به التكلم الازلي ولا نعني بالكلام النفسي الا ما يتحقق به التكلم وفي هذا التوجيه تمحل

فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية ما وجد في كلامه ان يقال يتحقق في الا[illegible]
التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلم بتلك الالفاظ وهو الكلام النفسي
فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام
اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق اشنع مما ارتكبه المعتزلة والايه على تقدير
صحته انما يتم في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل
ان كلامه بلا تاويل باحد المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا
وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم مشعر به والتحقيق ان ذاته تع بحيث يقتضي التكلم
والامر لعبد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ذاته تع بذاته يقتضي التكليف وان ذاته تع منشاء
التكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشاء الامر يتحقق في الازل وهو منشاء
الامر الى زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس
مامورا في الازل السادس ان الكلام في جميع هذه الادلة انما يتمشى في الكلام اللفظي
باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار كونه مدلوله بالفعل وجميع الاجوبة مبنية
على ان الكلام الازلي وهو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زايد على ذاته تع اذ العلم
الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زايد على ذاته
عند المحققين فيصح اتصاف الباري تع بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة الاولى ان
يقال بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعاني ليعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة
بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته
بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي [illegible]
هو صفة لذاته تع وهذه صفة غير العلم والقدرة والاشاعرة قالوا المتكلم [illegible]
الكلام لا من اوجد الكلام الى [illegible] لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم بمعناه

الكلام انما هو ما قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار
الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام لامر
او بجميع الكلام ولو في محل آخر لا خفاء في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد
من قال ان التكلم من اوجد الكلام ان المتكلم اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام للقطع
بانه موجد الحركة اي لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك ومن ثم لا يسمى
موجد الحركة في جسم آخر متحركا ولا يخفى حال نظايرها بل وانما علينا ان نحن نجيزه اي لا
يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف التكلم هو الالقاء على قصد الاعلام سواء كان
ايجادا حقيقيا او لا في الصورة المذكورة الملقي هو المتكلم فانه بقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان
موجد الكلام هو الله تعالى فالكلام القائم بذاته تعالى قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تعالى
هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهي الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على
امور آخر بناء على التعميم المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منها حادث فالمعنى يجري
في نفسه يدور في خلده اي لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقدم
بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا يقع انكار المصر رفع الله درجاته في موضع فان اطلاق الكلام
على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المصر والنفساني الى الكلام
النفسي القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل يراد من قال بالكلام النفسي
القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم
المحقق لم نشم منه رائحة النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان في قول المصر
والنفساني غير معقول حيث لم يقل وكلام النفس او النفسي ايماء لطيفا بان انكاره هذا
الكلام بارتكاب التحمل لا عن النفسانية والتعصب وقد شرحناه في صحيفة
المسمى بعلامات اي قد ذكرنا في ذيل المبحث المذكور ان الكلام النفسي الذي يدعون انه قائم

بنفس

بنفس الشك ومغاير للعلم في صور الاخبار مما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا
ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا لمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام وحققناه
في الحاشية المتعلقة على البحث المذكور    قال الشيخ الاشعري اي قال الكلام هو المعنى النفسي
فنسبه الاصحاب الخ اقول لو كان باعث الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام
الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى
المخاطبين ويصح كلامه بلا تاويله اي ما ذكره صاحب المواقف ولعل باعث الاصحاب ما
ذكره مع ضميمة اخرى    وهو التقديم عنده هذا انما يصح ان المدلول المطابقي فلا خفاء في ان لا فرق
بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل الى العلم فان اللفظ مثل قال فرعون
ومدلوله المطابقي سيان في الحدوث واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها الخ اقول
المتبادر والمشهور في استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه
حقيقة فيها ولذا قال المصنف في شرح رسالة العلم الاصل في الكلام هو المؤلف من الحروف
المسموعة الدال بالوضع على ما قصد دلالته عليه فيحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده
لا يحصل الا بعد العلم بالمعنى وتقدير اجزاء المؤلف في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام
منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم
يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تع بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ لولاه لما توهم
العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع
ومنهم من قال انه زائد محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال
انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم انتهى اقول
قد اشار بقوله الاصل في الكلام ان معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام
والكلمات فانه المجازي كما في الالفاظ والموجودات العينية ... العلم بالالفاظ كما ورد

الله

كما ورد في حق عيسى عم وكلمته القاها الى مريم وقال الله تع اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين صلى
عليه انا كلام الله الناطق وكما قيل من بسايط الموجودات حروف ومركباتها كلمات فان قيل يمكن
اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني
فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونها حكاية عن الواقع كما في الاخبارات ومشعرا
للطلب ونحوه كما في الانشاءات وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يحصلان بالذات في المعاني
الالفاظ وبذلك يعلم ان كلامية الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلاما وايضا الكلام الذي ينقسم
الى الخبر والانشا انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق
والكذب والامر ما يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات
وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالقيام
مثلا بالقول او باللغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات وهذا هو الباعث
للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموصوفة قلت على كل من التقديرين المذكورين
لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة ازلية لذات الحق وقديم لا ابتداء وبلغه الى العلم الاجمالي كما اختاره الطايفة
المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم به صح ضمنه اقتضاء الوجود لا الغاية الى
المخاطبين كما ذهب اليه الطايفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه زايد على العلم قديم
غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزايد من العلم فلا يصح الا على
مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم بزيادته على العلم كما ضمنه قصد الغاية الى المخاطبين
وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله و
الذين يقولون الخ اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى قوله اشارة
الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم فيكون الكلام النفسي عندهم اجزاء نامية
الخ واعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون للصفة القايمة بذاته تع والاصوات القايمة بها

متجددة

محدودة الحقيقة حتى يصح ان يقال تلك الاصوات قائمة بذاته تع من غير ترتيب و قيام مرتبة لقصور الآلة ثم لقصور
قال ذلك المعترض لنا ان هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة و هي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة
تاليف الكلام و كلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال و بعد تمهيد هذه المقدمة اقول
ان صفة الكلام القائمة بذاته تع صفة هي مصدر تاليف الكلمات و ان كلامه تع و هي كلمات التي هي
مؤلفة له تع بذاته في علمه القديم بغير واسطة و هذا الكلام خطاب متوجه الى المخاطب مقدر و امتيازه
عن العلم ظ فان كلام غيره تع معلوم له و ليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا و ليس كلامنا و
هذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب الحكماء من ان كلامه تع علم و لا ما ذهب اليه الحنابلة و من يحذو
حذوهم و مثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات و الحروف الموجودة او ما يشمل الحروف
و الاصوات و الحروف الموجودة او ما يشمل الحروف و الاصوات و المعاني معا و لا ما هو المشهور من
الاشعري من ان كلامه تع انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق و تنقيح لمذهب الاشعري من جميع لخصوصه
الوجوه فان كان كلامه تع واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه تع ايضا واحدا
مشتملا على اقسام من الكتب و الصحف باللغات المختلفة و الاخبارات و الانشاآت انتهى اقول في
دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له
تع و الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ و المعنى بذاته تع و اراد نحو قيام الصفة
العلمية بذاته تع على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد و ابه اندراجه في علمه القديم لبنا و ل الذهبين
في العلم و انت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب
المواقف بعينه و اذا تاملت فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تع القديم
هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه و قال العلامة
النيسابوري في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم بجسم و لا على ان كل حرف فانما
يقدر عليه ذو جارحة بل لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كما قال قديم يطلق و سمع

وتعبير ولا آلة ولا جارحة كما انه ادراك وعلم من غير قوة وعصب وجهة لم يدركه كما ينبغي لم يدرك
ادراكه كما ينبغي تكوين الاتفنه فان كلامه كتابيه وكتابه صوابه وقوله فصله وحكمه عدل
انما يتم على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الموجود الذهني والموجود العيني ٢
فانه على هذا القول يصح ان لا يكون من الحروف قائما بالجوهر وايضه قوله فالكلام القديم الخ
انما يصح الخبر ان لو حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم
باعتبار اندراجه في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمعترض
المذكور والعالم النيشابوري ومن قال ان تكلمه تع بالقرآن عبارة عن كيفية كتبته على اللوح
المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تع بالاشياء على الوجه الذي عليه في الوجود بمنزلة
نقش الاشياء وكتبته على لوح الوجود واحد ومعنى ما يحتاج الى مقدمة وهي ان
الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المصنف حيث قال
في شرح رسالة العلم في بيان المسئلة الثامنة عشر وهي انه تع يصح وصفه بانه متكلم ازلا
ام لا القايلون بتقدم الكلام يحكمون بصحته ووقوعه والقايلون بحدوثه يحكمون بامتناعه
٢ انتهى فنقول ان ارادوا بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة اي القاء الكلام الى المخاطب
بالفعل لم يوجد بدون الكلام المخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه
تع بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان ارادوا به كون الشيء اذا الكلام تعلق به تع قدرة
القائلة القايمة بذلك الشيء كان مانعا للكلام اتصافه تع به في الازل كما قال المصنف فان
تحقق الكلام في الازل كان كلامه حادثا كون اراد به قدرة القاء الكلام الى المخاطب
على تقدير وجوده صح ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تع به في الازل مستلزما لتحقق حادثا مع
الكلام كان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه والحق ان التكلم الكلامي هو المعنى الاخير
وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقق كلام الاشعرية ان الكلام القديم الذي هو

ضرور

ضروری فی اتصافه تعالی بالتکلم فی الازل انما هو العلم بالکلام اللفظی بناء علی انه حقیقة فیه والعلم بما هو عم
منهما انما اعلی انه حقیقة فیما یعم اللفظ والمعنی علی ما مر ویجب ان یحمل علی العلم الاجمالی لیصح وصفه
بالقدم والوحدة کما هو مذهب الاشعری وبالجملة صحة التحقیقات الاربعة المذکورة فی تصحیح
مذهب الاشعری انما یکون باعتبار رجوعها الی ان الکلام القدیم هو العلم الاجمالی الذی تحققه
بمنزلة تحققه کما لا یخفی والمص لا ینکر ذلک الا انه و بل بل کلامه لیس الا فی عدم الاحتیاج الیه
فاعلم ذلک فان قیل الاحتیاج الیه یحصل من کون التکلم صفة کمالیة ومن عبارات وقعت
فی الشریعة مثل قوله تعالی بل هو قران مجید فی لوح محفوظ ومثل قوله تعالی انا انزلناه قرآنا
عربیا فان تینک الایتین تدلان علی ان القران هو الذی کلام الله تعالی انزل من العلم الی
العین فالمندرج فی العلم الاجمالی القدیم هو القران الذی هو کلام الله القدیم باعتبار هذا
الاندراج وهذا خلاصة التحقیقات الاربعة المذکوره فان الاختلاف فیها انما هی فی العبارة
قلت لا شیء من هذین الباعثین لو سلم عند المعتزلة والمص کما لا یخفی ولما لم یکن انقطاع
للکلام فی البحث المتعلق بالکلام فی علم الکلام اقتصر عاجز من تنقیح الکلام فی هذا المرام فان
علمه عند الملک العلام        قائما بذاته الله تعالی وهو مکشوف الخ قد عرفت ان المراد حین
ذلک القیام الاندراج فی علم الله المقدم علی الایجاد فان قیل یمکن ان یقال ان المراد بذلک القیام
هو قیام صور العلمیة بذاته تعالی کما ذهب الیه بعض الحکماء من ان الصور العلمیة قائمة بذاته تعالی بدون تاثر فی
تعالی عنه واستکماله تعالی به قلت هذا انما یصح عند من قال بالتغایر بین ذاته تعالی وصفاته ولم
یقل به الاشعری ویمکن ان یقال ان الاشعری لم یقل بالتغایر فی الصفات الکمالیة واما
فی غیرها فهو قایل به ومن هذا القبیل قیام الصور العلمیة التفصیلیة عند من قال به والع
وان یکون الاشعری قایلا بذلک القیام فان قیل هذا مناف لقول الاشعری من ان الکلام
النفسی امر واحد یتکثر متعلقاته کما فی المنتهی وقلت تقرر مرة من ان هذا الحکم انما یستقیم

في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجيب حل قول صاحب المواقف على الاقرب في
العلم الاجمالي والجواب ايضا ما ذكرنا اقول جواب صاحب المواقف ولا خز الجواب المذكور مبني على مقدمتين
احديهما ان الاشتراك اللفظي الذي ادعيه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيتهما ان كلام الله تعالى بمعنى
الكلام الذي التزمه المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار انه موجود في علم الواجب
تع القديم فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره وجه ما ذكر
كلامه ما بين دفتي المصحف اي مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين
دفتي المصحف كلام الله تع حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكون من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره
مع التاويل الذي ذكره الشارح ولعله اشار بذلك بقوله الا انه بعد التامل يعرف حقيقته اعني انه
اشار بذلك القول الى انه يمكن دفع ذلك المناسب لكن الاولى ان نختار بهذا التحقيق تمام
الاشارة اليه بل هو دال على ما هو صفة حقيقة فقد عرفت ما فيه فذلك الامر خارج
عن طور العقل الخ اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي
واما باعتبار الوجود العقلي او العلمي او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه وبهذه الاعتبار
قيل ان كلام الله تع بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو عين ذاته
تع وكونه تع باعتبار ذاته بحيث يقتضي الامر والنواهي وشبهها والقاء الاخبار
الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه تع وبين المجرد
القدسي وهو القاء الواجب تع ما يحكم ويوجد الى العلم الاعلى وثالثها التكلم الذي هو
القاء الواجب تع ما يحكم ويوجد بواسطة العلم الى اللوح المحفوظ وكتبه تع ما يحكم ويوجد
ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب تع الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار
وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني الى النفوس
الانسانية في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني

ان النفوس الانسانية فى عالم الملك وبازاء الحق متكلم بكلام لايق بمعنى ما هو المتكلم ليس الا الالفاظ الدالة
على المعانى فالكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعانى وهو سبحانه
الله تع لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع حينئذ فع ما قيل من ان
الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان
حسنا بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعل ليوافق المدعى مرجع
الصدق والكذب انما هو المعنى اى احوال القاء الكلام اللفظى وايجاده على ثلثة اقسام احدها
ايجاده بدون قصد المعنى المقصود ثانيها ايجاده مع قصد القاء معنى المقصود منه بدون الا القاء المعنى المقصود منهم
عتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم
من كذب الكلام اللفظى الكذب فى الكلام النفسى الذى هو الصفة القائمة بالذات الا فى
الصورة الثالثة لا فى الصورتين الاولين فلا يلزم النقص فى الصفة بمجرد خلق الحروف
والكلمات الدالة على المعنى الكاذب فى الاجسام وهذا خلاصة مقصد السيد المحقق ولما كان
الكلام النفسى عندهم مدلول الكلام اللفظى قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظى المطابقى
ليس صفة لذاته تع كالكلام اللفظى ولا امرا واحدا بل انما يكون الصفة القائمة بذاته
تع هو العلم الاجمالى بالكلام وبمدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظى الذى
هو من الافعال النقص فى الصفة اذ لا يلزم من العلم التصورى بمضمون الخبر الكاذب
الملقى فى الادراك لكن لقائل ان يقول فى مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة اعتبارية
نقص وهو تع منزه عنه فاعلم ذلك لكنا نعلم بالضرورة ان من علم الاشياء الى لا اخفاء
عليك ما فيه من المنع الظ لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا فى الوجه الاول اى لا اخفاء عليك
انه هذا الوجه كالوجه الاول فى اجراء جواب الشرح ولا يندفع عنه الا بما ذكرناه ونقضه
اجرائه فى هذا الوجه ان يقال كذب الكلام اللفظى انما يكون بكذب الكلام النفسى

فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون قديما لما ذكر في الدليل
فانه يجوز حدوث صفة اللفظي الخ اقول نحن نجوز حدوث الكلام اللفظي الذي لا يمكن
ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعمه الشيخ يستلزم التجويز بكذب الكلام النفسي
وهو يبطل ما تقرر في الدليل فالحق في دفع هذا الجواب ما مر فلا بد ان يتقدم به معنى
هو البقاء اقول كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعي ننتزع من ذات الواجب تع باعتبار
ذاته فقيامه ليس على نحو قيام الاشياء الانتزاعية اي كون الذات بحيث ينتزع عنه
فزيادته على الذات ليست الا في التعقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود فباعتبار
اشتماله على معنى زايد على الوجود بناء على ان معناه الموجودية على نعت الاستمرار فان
اراد المصنف بقوله ونفي الزايد نفي الزيادة على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج
اي ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد
به نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان مراده به نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا
يخفى عليك ان الاخير لا يلائم جعل قوله نفي الزايد معطوفا على قوله سرمديته وليس
البقاء عبارة عن الوجود بل زايد عليه الخ لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء على انه
عبارة عن استمراره ونقيض بالحدوث ولذا يقال ان الحدوث صفة للوجود بناء على
انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم . ° وذهب الاكثرون الى انه صفة زايدة
الخ لا يخفى عليك انه ان اريد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي في
كل من ظرفي الذهن والخارج اتجه عليه ان الدلايل المذكورة لا يدل عليه بل انما يدل على
عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المصنف من ان وجوب
الوجود يدل على نفي الزيادة فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في الخارج والتزام
ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل الشعبة لا قصد اخراج الكتاب كدليل الرابع ولا يخفى

عليك

عليك بعضهم ان كلام المصنف ليس الا في عدم الزيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح فيما نقله
وكرد الدليل انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله
لما لاحظ ان الدليل الدال على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة على عدم زيادة السرمدية ابرز الدليل
في عدم زيادة البقاء موافقا للقوم ليعلم منه جريانه في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المصنف
وانما اختار المصنف السرمدية في التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزم لاثبات
البقاء وعدم زيادته          احدهما ان المعقول منه استمرار الوجود والى هذا الدليل ثم لم يدل
الا على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المطلوب لا يقال لما كان الوجود عين الذات
الواجب الوجود تع ولم يكن السرمدية والبقاء زايدا على الوجود لم يكونا زايدين على الذات
لانا نقول انما هي استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير للذات فاعتبار الدليل الاول
الذي ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكونا زايدين على الوجود
الانتزاعي الذي زايد على الذات في التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في
الخارج لتم ذلك الدليل          والشريك يعني وجوب وجود الذي هو تاكيد الوجود و
حقيقة الوجود ايضا التي قدمنا الاشارة الى وحدتها التي هي بديهية جلية يدل على نفي
الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة محض الموجود من حيث هو
موجود بل حقيقة محض الوجود لا فرق بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد واما
ان يقتضي الوحدة فعلى الاول لزم تحقق الكثرة بلا وحدة وهو بط فتعين الثاني ضرورة ان
الاقتضا احدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا وايضا لا اخفا في ان
ذلك الاحتياج يعود الى اقتضا حقيقة محض الوجود الى اقتضا وجوب الوجود
ولما كان حقيقة وجوب الوجود يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وهو المط وايضا اما ان
يكون حقيقة الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الوجود المتعين او يكون شرط لتحقق

على التقدير لا يتحقق بدون ذلك التشبث وان كان لغيره مدخل في تحققه فيه وذلك الغير ممكن لا محالة
وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا القسم الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود لحقيقته
تقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون صرفا فانه
لو تخصص صار موجودا او لا يتخصص فان تخصص صار المعنى الواحد المتعدد لتساوي مراتب الاعداد فوق
الواحد فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له في خصوصية الوجود ووجوب الوجود ووحدته
عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا صرف الوجود من حيث هو موجود ولا يتوهم كثرته و
تعدده وصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر هو موجود من حيث هو موجود وهو
المطلوب اذ لا معنى لوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل
ان الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة
وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيره مدخل
في ذلك الاقتضاء غير محض الوجود فيحتاج الى الوجود ويتعدد اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة
الى اقتضاء الوجود فان كان الوجود الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار
ذاته واحدا لا شريك له وهو المط وبالجملة جميع براهين اثبات الوحدة الواجب موقوف
على ايجاد وحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره يتحقق الموجود
وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا اظهر من الشمس
عندي فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة هو شمس
عالمي العقول والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية الظهور وبه ظهور
كل شيء وادراك كل ذي ادراك وكذلك وحدته بحسب الحقيقة عند كل من له وجدان
صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذي ما
بانيتنا صار افتخار الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليلان

المذكوران

المذكور ان في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الزايد على الماهية ان كان نفس
الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات
لاحتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل المراد بالماهية الواجبة حقيقته محض الوجوب
فان الوجوب هو تاكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زايدا على الخ
لان الاحتياج في التعين في التشخص يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد
انتهى اقول المراد بالماهية الواجبة حقيقته محض الوجود فان الوجود هو تاكد الوجود و ٢
ذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زايدا على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في
الخارج وايضا قد مر في التنبيهات على الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان ٢
الوجود الحقيقي واحد على ما تم تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد
عين حقيقة الواجب لا يخلو عن الاقسام الاربعة المذكورة التي رابعها محال بالبديهة ٢
والاقسام الثلثة المتسوم (?) لما صدق عليه فان الماهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد
مفهومها وفي الآخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية
فلا تعدد ان اريد بالواجب ان ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان
يوجد واجبان تعين كل منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر
منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم
فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات
الواجب بلا محذور انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه
عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الممكن
بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واجبا بديهي حدسي يتجدس (?) بوحدته ملاحظة توحدا

وبانه موجود باعتبار تشخصه وجزئيته الوجود والا فنقول في نفسه يعلل بهذا ننقل المراد المستدل بالدليل من قوله
الماهية الواجبة الوجود المشتق الذي قدمت الاشارة الى وحدته والا كونه عين حقيقة الواجب
وهو لا يخرج عن الاقسام الاربعة التي رابعها باطل بالبديهة والثلاثة الباقية مستلزمة للمطلوب اما ما
قال الشارح بعد ما ذكره من قوله لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب وتعينه حتى لانا نقول لم لا يجوز ان يكون
شيئا خاصا مختار والواجب فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب وتعينه ح لانا نقول في
المزيد الوجود المشتق الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصال
اصلا بين الذات وتعينه الواجب المراد وهو الوجود المحقق الذي هو باعتبار ذاته
موجود وانما يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي
هو مغاير للذات في العقل وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من واحد فكان لكل منهما تعين
ضرورة وح واما ان يكون بينهما الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما
لزم جواز الواجب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين
بدون الوجوب وهو ينافي كون الواجب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث
يتعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان كان الوجوب بالتعين
لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان
كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب
لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين
لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب
اما ان يكون بين الوجوب الذي هو الوجود المحقق الذي هو الوجود المتاكد الذي يكون

الواجب

الواجب باعتباره موجودا او التعقل الذي بيتشخص الواجب الواجب بمعنى ان يلزم ان لا يجوز على التقادير انفكاك كل من الوجود
المتاكد من التعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب
ممكنا وعلى الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم للمط وبعضها مح واندفع عنه ما اورده
الشارح بقوله اقول فحو لزم تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
فبيان تقدم العلة على المعلول بالوجود والواجب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا
والمعلول هيهنا ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف تغاير
الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب الوجود انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد
عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود المتقرر المتاكد الذي تحقق الواجب باعتباره ولا شبهة في
تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب لا امرا سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب
الذات ليس الا وجوب وجود الذات اذ بدون الوجوب المتقرر تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب
الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره
الشارح بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد
المعين من التعين يختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين لا على التعين وان كان التعين بالوجوب واحد كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين المعلول لازم عبر متخلف قلنا نعم لكن لزوم
احد التعين لا على التعين لا ينافي التعدد انتهى اقول ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق الاول
وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين الوجوب
الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما على الآخر فجاز انفكاك التعين وهو باطل وحينئذ وذلك
في اتمام الدليل ولعل اللزوم شبهه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة له الى اعتبار التلازم في اتمام
الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه ثم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات

يقدم على ان تقدم العلة

عليه ذلك الجواب بان يقال لما جاز تحقق الوجوب بدون التعيين المعين فلا بد من علة لمقارنته له فاما ان يكون
تلك العلة هي ذات التعيين المعين فلا بد من علة فيلزم المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا فيلزم
امكان الواجب فعلى هذا التقرير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا يخفى ما في توجيه
نظر للايراد الذي اورده الشارح على الدليل اذ لا يرد على هذا الدليل ودفعه ما مر من ان المراد بالوجود حقيقة محض
الوجود المنزه عن الماهية وان ايجاد حقيقته محض الوجود بديهي جلي كما قدم التنبيهات عليه في مقصد الامور
العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وهو موجود له فاما ان يقتضي
وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء
المعين معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد واجب
الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو الواجب الوجود فهو بهذا الوجه بعينه ولا يكون
غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود غير كونه وهو بعينه فمقارنته واجب الوجود لما هو بعينه اما
ان يكون امرا لذاته من حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته او لانه واجب
الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه فلا يكون غيره واجبا الوجود وان كان
بسبب وسوى جنبة عن الذات من حيث هو واجب الوجود فلكون واجب بهذا بعينه سبب فيكون
هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين
التوحيد بقوله فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى
يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك معنى غير حقيقتها وذلك
المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون ان الانسان انسان غير واجب
الوجود لا ح اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لتلك المعنى حقيقة
وجود [illegible] حقيقة بل هو تاكد الحقيقة والتحصل وان كانت له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان
ذلك الوجوب من الوجود يلزمه انه متعلق بتلك الماهية ولا يجب بدونها فيكون الواجب الوجود

من حيث هو واجب الوجود وليس بواجب الوجود لان سبابه هف بان الوجود الوجوب المطلق الذي للذات
لا يكون معلولا فبقى ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون
تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المحقق القوام بنفسه ان كان ممكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل
في ذاته محقق واجب الوجود واذا لم يكن تلك الماهية فاذن ليست تلك الماهية للشيء المشار اليه بالعقل انه
واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد فرضت ماهية لذلك الشيء هف فلا ماهية لواجب الوجود
غير انه واجب الوجود وهذه هي الآنية معناه ان الآنية والوجود لو صار للماهية فلا يخ اما ان يلزم
لذاتها او لشيء آخر ومح ان يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية
وجود قبل وجودها وهذا مح فنقول ان كل ماله ماهية غير الآنية فهو معلول وذلك لانك علمت ان
الآنية والوجود لا يتقوم من الماهية التي هي خارجة عن الآنية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم
ولا محالة اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا
اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الآنية يتبع الماهية ويلزمها
بنفسها فيكون الآنية قد يتبعت في وجودها وجودا فكان متبوعه موجودا بالذات قبله فيكون
الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقى ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذي ماهية هو
معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود
وانما عرض لها الوجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود
منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي ماهيات
فانها ممكنة توجد به ثم من البراهين التي ذكرنا فيه بعد تمهيد المقدمة ما حصله ان الواجب هو ما
هو واجب بكون ما هو به هو هو ذاته ومعناه اما مقتصر اعليه لذاته فذلك المعنى او لعلة
فان كانت حقيقة الواجب لاجل نفسها هي هذا المعنى استحال ان يكون تلك الحقيقة لسبب
هذا فلا يمكن ان يوجد لغيره وان كان لحقيقة هذه الحقيقة لهذا المعنى لا عن ذاتها بل عن غيرها فيكون

ط
مستفاد

فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود بنفسه فان حقيقة الواجب الوجود
الواحد فقط وكيف يكون الماهية المجرد الذاتية والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى او بسبب
الحامل للمعنى او بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين
لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معنى
ولا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة فما ذا الحالف مثله مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه
فالاول لا بد له ثم قال فله وبالجملة ان الفصل وما يجري مجريها لا يتحصل بها حقيقة المعنى الجنسي
من حيث معناه بل ربما كانت علة لتقدم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتحقق
به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا وشرطا يتحقق به
الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود و
كان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في
ماهيته ما هو كالجنس والحال ان ما يقع به اختلاف غير حاصل في جميع هذا الظاهر فتبين ان وجود
الوجود ليس مشتركا جنسا فالاول لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب
لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم قال واعلم ان كل معنى عام
فانما انما يتخصص بالفصل او العرض او الفصل والعرض ولا يعدان ماهية الجنس والكلي
يحتمل ان قوام وجود الجنس امرا بالفصل والعرض لا يعقد ماهية النوع بل يعقد قوام وجودها
وحيث ماهية الجنس او العرض النوع الوجود فرض دخول فصل او عرض عليه لزم ان
يكون الفصل يعقد ماهية الجنس والعرض يعقد ماهية النوع فالموجود الذي لا سبب له ان
فرض له جنس وفصل او ماهية نوعية وعرض مشخص والفصل يعقد [illegible] الجنس والنوع
يعقد وجود النوع لزم ان يكون لها علة لم صح ولا قبيل [illegible]
ان الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي ماهيته انيته لا يتكثر بالفصل او العرض

١٢

فلا شركة لواجب الوجود بالذات وقال في الالتنبيهات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون
لشيء ولنرد ما ذكر على وجه مختصر وهو انه ان كان الواجب الوجود يقتضي لذاته ولا اثر
واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه انه يكون لما شئلا آثم يصح ان يكون غيرا فلا يكون ثابتا واجب
الوجود بذاته الا اذا كان لسبب ما صار آثا انه واجب
الوجود بذاته واجب الوجود بغير

تمت الحاشية

بعون الله وحسن

توفيقه

قال المحقق الشارح اذا في المطول الفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام
امر متحقق موجود في الخارج قال المحقق الشريف فيه هنا اخفاء فى انكر اذا اطلق زيد موجود في الخارج فولا
حاصلا للواقع كان معناه ان الخارج ظرف الوجود لزيد لا الزيد نفسه ولا ارتياب انه ان الموجود الخارجي
هو زيد لا وجوده فظهر انه الموجود الخارجي ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد لا ما كان الخارج ظرفا
لنفسه كوجوده وان صدق هو لنا وجود زيد موجود في الخارج ولكن اذا قلنا نسبة خارجية اردنا بها ما
كان الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها الخارجي لانها كان الخارج ظرفا لتحققها وحصولها لا الموجود الخارجي
وقد عرفت ان صدق الاول لا يستلزم صدق الثاني انتهى كلامه ومن زعم ان الخارج وان كان ظرفا
للوجود لكن ثبوت الوجود للموجود الخارجي انما هو في الذهن فسقط زعمه ظاهر لان الوجود الذي
يكون الخارجي ظرفا لنفسه في الخارج قطعا وان لم يكن موجودا فيه فاما ان يكون حاصلا للموجود
الذي هو ... وجوده ثابتا او حاصلا لغيره او قائما بنفسه والثالث بديهي البطلان اذ الصفة
لا اعتبار به كيف يكون في الخارج قائما بنفسه وكذا الثاني لامتناع ثبوت صفة الشيء لمباينه وقيامها
به فتعين الاول ولا محذور فيه لان قيام الموجود بما هو موجود من حيث هو كما صرح به المحقق .

صاحب التجريد قدس سره لا ان الماهية ثابتة بحسب نفسها كما صرح به المحقق صاحب التجريد لا بان ثبوته
للوجود حتى يلزم التسلسل ولا بان الماهية المتقدم وجودها حتى يلزم اجتماع النقيضين وما وقع فيه [illegible]
عليها في التصور زاد به ان زيادته على الماهية وقيامه بها كقيام الاعراض بمحالها حيث تكون
ثبوت موجود لموجود انما يكون في التصور لان العقل اذا تصور الماهية وانتزع الوجود الخارجي
منها يكون ثبوته لها ثبوت موجود لموجود في التصور لا في الذهن لان الوجود اذا انتزعه العقل [illegible] الموجود
ويكون حاصلا فيه بصورته تكون قائما بالذهن لا محالة نعم قد يلاحظ العقل انه صح وجوده وينتزع
منه والعجب ان المحشي قد غفل عن ذلك وقال واما قال [illegible] صدر الافاضل الشيرازي [illegible]
على التجريد بان الوجود وسائر الاعتباريات كالامكان والاعتباريات السابقة على الوجود [illegible] لا ثبوت
لها للموصوف فانها في نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن والا يلزم التسلسل فيمتنع الا ان تكون شيئا آخر
فرع ثبوت المثبت له بل فرع ثبوت الثابت ايضا ولم يلتفت الى ما ذكره المحقق الشريف قدس سره
في شرح المواقف بان الضرورة انه ثبوت شيء لموجود فرع ثبوت المثبت له لا ثبوت امر
اعتباري لشيء كما ذكره صاحب التجريد من ان قيام الوجود كالامكان ولحوقها بالماهية حيث [illegible]
كما اشرنا واما بعد الانتزاع او ان حصل ثبوت موجود لموجود لكن ذلك في التصور والا يلزم
التسلسل لانقطاع الاعتبار كما ذكره في مواضع من التجريد فظهر ان لوقوع الاعتباريات ثبوتين
احدهما باعتبار كون الخارج او الذهن ظرفا لا لنفسها وثانيهما كون [illegible] في الخارج او في الذهن
وثانيهما المقتضي في الوجود لكن [illegible] موجود في الخارج او في الذهن وحاكية به لا المعبر [illegible]
تابع القاعدة في هذا الثبوت ثانيهما بعد الانتزاع [illegible] موجودة في الذهن [illegible]
به لا المعبر [illegible] وذهب جلال الملة والدين الدواني الى ان الاتصاف اعم [illegible]
دال الموصوف [illegible] كون الموصوف على وجه يصح للعقل انتزاع الصفة الاعتبارية [illegible]
بشيء [illegible] كون [illegible] في الخارج او في الذهن ظرفا للاتصاف [illegible] ان يكون وجود [illegible]

واما في الخارج فثبوت امر اعتباري له [illegible] في الخارج ظرفا [illegible] انما هو في التصور [illegible]

فاحدهما

اه هاهنا البعية انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه بل انه يكون الموصوف باعتبار ذلك الذي هو الوجود هي الواقع
الذي يعرف منه مطابقة الحكم واعتباره فانه زيد الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم بالكلي وعرض
الصفات التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة معا او لا ثم حال لا تعال الاتصاف يستدعي على
ان يقتضي وجود الموصوف مما اقتضى وجود الصفة لانا نقول مطلق الاتصاف يستدعي مطلق
تحقق الطرفين وكذا تحققه في الخارج او الذهن يستدعي تحقق الطرفين حتى يكون الاتصاف
ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق
الطرفين في الذهن واما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فمن حيث
ان الخارج ظرف له بالمعنى المذكور انتهى كلامه ولا خفاء في انه ادخل او لا ان الاتصاف في
الخارج مثلا يستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة اذا كان الاتصاف بمعنى صحة الانتزاع
وهاهنا قد حكم بان تحقق الاتصاف يستلزم وجود الطرفين وهذا انما يصح اذا قال بالفرق بين
كون الخارج ظرفا لنفس الشيء وبين كونه ظرفا لوجوده فان الخارج في الاول ظرف لنفس الاتصاف
في الثاني لوجوده واعترض عليه صدر الافاضل بانا لا نفهم الفرق اذ لا معنى لكون الاتصاف
في الخارج الا انه واقع فيه ومتحقق هناك ولو سلم بانه لا نفهم الفرق فالسؤال باق لان الاتصاف
لم لا يقتضي وجود الصفة كما يقتضي وجود الموصوف لم يندفع بهذا الجواب اذ الكلام في نفس
الاتصاف لا في تحققه فاجاب جلال الملة والدين بان الفرق بينهما امر بين نعم وقد نبه
عليه الاستاد قدس سره في تصانيفه فلا يتوجه منع الفرق واندفاع السؤال بالفرق
بين ... الكلام ... وانت خبير بانه على تقدير الفرق لا حاجة الى القول بصحة الانتزاع وايضا
لا دليل على ان الامر بان يثبت لنفس الشيء الواقعة في الخارج امر واقعي يحكم في الخارج
مثل كون الجسم ابيض نسبته في الخارج او ربط بينهما ... وايضا اطلاق الاتصاف على ما
يكون بطريق صحة الانتزاع مما لا محصل له اذ قبل الانتزاع لا صفة ... الاتصاف

١٠

وفي الخارج والواقع بعد الانتزاع فالصفة حاصلة في الذهن بصورتها وقائمة بالذهن لا بالموصوف
كما هو محقق اذ كل صورة عقلية صورة علمية قائمة بالنفس فما يقوم الصفة الذهنية
بالموصوف فانها اذا كان الذهن ظرفا والنفس الصفة كما يظهر عليك عند بعض ما الاربعة بزوج
الزوجية فان الاربعة متصفة بالزوجية وان لم يكن لنا شعور بالزوجية فاذا حصلت
في الذهن بصفة ربما بعد انتزاعها منه الاربعة يكون ح قائما بالذهن لا بالاربعة المعلوم حتى قال
تلك الصفة الثابتة للموصوف قبل الانتزاع عبارة عن حالة له من كونه بحيث اذا حصل
في العقل ينتزع منه تلك الصفة ويصفه بها قلت هذه الحالة او الحيثية ان كانت ثابتة
للموصوف بالفعل لا بمعنى صحة الانتزاع فيرد عليه انه لا فرق بين اصل الصفة وبين
الحالة او الحيثية في ان كل منهما اعتباريتان فلم كانت الاول ثابتة بمعنى صحة الانتزاع
والثانية ثابتة له بالفعل وان كان ثبوتها ايضا بمعنى صحة فيرد عليه ما قلنا اولا والعطان
لعل ما ذكرناه عام حمل كلام القوم على التمحلات بل على ما يتبادر منه لانه لا يحتاج …
قوله فان زيد الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم بالعمى وبغيره الى فيرد عليه ان مطابق
الحكم في قولنا زيد اعمى هو اتحاد الاعمى مع زيد في الوجود والاعمى عرض موجود بالعرض بوجود
العمى وليس مطابقه نفس زيد وكذا الحال في مطابق زيد متصف بالعمى اذا العمى ثابت له …
ليس مجرد زيد بل من صح اتصافه بالعمى وهو سلبه البصر عنه بالفعل وكذا مطابق قولنا
زيد موجود في الخارج اتحادهما في الوجود بسبب ثبوت الوجود الخارجي له في الخارج والايضا
نقول لا بد من اثبات وتحقيق ما يكون الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده في نفسه اتصاف الجسم بالبياض
مثلا واقع في الخارج قطعا اذ لا ارتباط بينهما فيه والا لزم انه لا يحل البياض في الجسم …
ولا قايما به وان كان هذا الاتصاف موجودا في الخارج يكون قايما بالجسم او بالبياض او
… قطعا فيتسلسل … فيلزم ان الشيء … يعدم …

